VISIT…

CARNEGIE INSTITUTE
OF TECHNOLOGY

THE LIBRARY

MARTIN HEIDEGGER

NIETZSCHE

ZWEITER BAND

NESKE

1. Auflage

© Verlag Günther Neske Pfullingen 1961

INHALT

ERSTER BAND

DER WILLE ZUR MACHT ALS KUNST
11

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN
255

DER WILLE ZUR MACHT ALS ERKENNTNIS
473

ZWEITER BAND

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN
UND DER WILLE ZUR MACHT
7

DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS
31

NIETZSCHES METAPHYSIK
257

DIE SEINSGESCHICHTLICHE BESTIMMUNG
DES NIHILISMUS
335

DIE METAPHYSIK ALS GESCHICHTE DES SEINS
399

ENTWÜRFE ZUR GESCHICHTE DES SEINS
ALS METAPHYSIK
455

DIE ERINNERUNG IN DIE METAPHYSIK
481

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

IV

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN UND DER WILLE ZUR MACHT*

Kaum eine Spur von Recht besteht zunächst, Nietzsches Philosophie als die *Vollendung* der abendländischen Metaphysik in Anspruch zu nehmen; denn sie ist durch die Abschaffung der »übersinnlichen Welt« als der »wahren« eher schon die Absage an alle Metaphysik und der Schritt zu ihrer endgültigen Verleugnung. Nietzsches Grundgedanke, »der Wille zur Macht«, enthält zwar noch einen Hinweis auf die Auslegung der Seiendheit des Seienden im Ganzen als Wille. Der Wille gehört mit dem Wissen zusammen. Wissen und Wille machen nach dem Entwurf Schellings und Hegels das Wesen der Vernunft aus. Sie sind nach dem Leibnizischen Entwurf der Substanzialität der Substanz als der vis primitiva activa et passiva gedacht. Der Gedanke des Willens zur Macht scheint jedoch, zumal in seiner biologistischen Gestalt, aus diesem Entwurfsbereich herauszufallen und die Überlieferung der Metaphysik eher durch Verunstaltung und Verflachung abzubrechen, als sie zu vollenden.

Was Vollendung heißt, wonach sie nicht abgeschätzt werden darf, inwieweit darin eine »Lehre« feststellbar ist, auf welche Weise die Vollendung sich im Leitentwurf (Seiendes gelichtet im Sein), der die Metaphysik als solche begründet und fügt, hält, ob die Vollendung den Leitentwurf in seinen letzten

* Vgl. Bd. I, S. 658 die Anmerkung zum Abbruch der Vorlesung »Der Wille zur Macht als Erkenntnis«.

Möglichkeiten erfüllt und ihn dadurch im Fraglosen stehen läßt – dies alles kann hier nicht erörtert werden.

Daß Nietzsches Philosophie die voraufgegangene Metaphysik nur verunstaltet, verflacht und dogmatisch verwirft, ist bloßer Schein, wenngleich ein sehr hartnäckiger, solange wir Nietzsches Grundgedanken vordergründig vorstellen. Die Vordergründigkeit besteht darin, daß die geschichtliche Besinnung auf die abendländische Metaphysik hintangehalten und die jeweils von den einzelnen Grundstellungen vollzogenen Entwürfe nur in den Grenzen dessen nach-gedacht werden, was sie selbst aussagen. Hierbei wird vergessen, wie unumgänglich ihr Sagen aus einem Hintergrund spricht, aus dem sie, ohne ihn eigens zu befragen, hervorkommen, in den sie aber gleich unbedenklich zurücksprechen. Die einzelnen Grundstellungen verstehen die Seiendheit des Seienden in dem ihnen selbst noch vorausgeworfenen anfänglichen griechischen Entwurf und halten das Sein des Seienden für bestimmt im Sinne der Beständigkeit des Anwesens. Denken wir die metaphysischen Grundstellungen im Gesichtskreis dieses Leitentwurfes, dann bleiben wir davor bewahrt, Nietzsches Philosophie vordergründig aufzufassen und sie als »Heraklitismus«, als »Willensmetaphysik«, als »Lebensphilosophie« in die üblichen historischen Abstempelungen einzureihen.

Denken wir aus dem tragenden und die ganze Metaphysikgeschichte anfänglich überholenden Leitentwurf der Seiendheit des Seienden, dann erkennen wir das metaphysisch Notwendige und Endgültige der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Die Bestimmung des Zusammenhanges dieser Lehre mit dem Grundgedanken des Willens zur Macht bringt Nietzsches Philosophie als die ausgezeichnete geschichtliche Endstellung der abendländischen Metaphysik zum Vorschein. Für ein solches Wissen rückt sie wiederum in die Notwendigkeit jener Aus-einander-setzung, in der sich und für

die sich die abendländische Metaphysik als das Ganze einer vollendeten Geschichte in die Gewesenheit, d. h. in die endgültige Zukünftigkeit zurücksetzt. Die Gewesenheit ist die Befreiung des scheinbar nur Vergangenen in sein Wesen, die Über-setzung zumal des scheinbar endgültig zurückgesunkenen Anfangs in seine Anfänglichkeit, durch die er alles ihm Nachkommende überholt und so zukünftig ist. Das *wesende* Vergangene, die je entworfene Seiendheit als verhüllte Wahrheit des Seins, überherrscht alles, was als gegenwärtig und, kraft seiner Wirksamkeit, als das Wirkliche gilt.

Die Bestimmung des Zusammenhanges zwischen der ewigen Wiederkehr des Gleichen und dem Willen zur Macht verlangt die folgenden Schritte:

1. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen denkt den Grundgedanken des Willens zur Macht metaphysikgeschichtlich voraus, d. h. in seine Vollendung.
2. Beide Gedanken denken metaphysisch, neuzeitlich und endgeschichtlich dasselbe.
3. In der Wesenseinheit beider Gedanken sagt die sich vollendende Metaphysik ihr letztes Wort.
4. Daß die Wesenseinheit ungesprochen bleibt, begründet das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit.
5. Dieses Zeitalter erfüllt das Wesen der Neuzeit, die dadurch erst zu sich selbst kommt.
6. Geschichtlich ist solche Erfüllung, in der Verborgenheit und gegen den öffentlichen Anschein, die Not des alles Gewesene übernehmenden und das Künftige vorbereitenden Überganges auf den Weg in die Wächterschaft der Wahrheit des Seins.

1

Der Wille zur Macht ist das Wesen der Macht selbst. Es besteht in der Übermächtigung der Macht in die ihr verfüg-

bare Steigerung ihrer selbst. Der Wille ist nicht ein Außerhalb der Macht, sondern der im Wesen der Macht mächtige Befehl zur Machthabe. Die metaphysische Bestimmung des Seins als Wille zur Macht bleibt in ihrem entscheidenden Gehalt ungedacht und fällt der Mißdeutung anheim, solange das Sein nur als Macht oder nur als Wille gesetzt und der Wille zur Macht im Sinne eines Willens als Macht oder einer Macht als Wille erklärt wird. Das Sein, die Seiendheit des Seienden, als Wille zur Macht denken, heißt: das Sein begreifen als die Entbindung der Macht in ihr Wesen, dergestalt, daß die unbedingt machtende Macht das Seiende als das gegenständlich Wirksame in den ausschließlichen Vorrang gegen das Sein setzt und dieses in die Vergessenheit entfallen läßt.

Was diese Entbindung der Macht zu ihrem Wesen ist, vermochte Nietzsche nicht und vermag keine Metaphysik zu denken, weil sie es nicht erfragen kann. Dagegen denkt Nietzsche seine Auslegung des Seins des Seienden als Wille zur Macht in der Wesenseinheit mit jener Bestimmung des Seins, die in dem Namen »ewige Wiederkehr des Gleichen« aufgefangen ist.

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen wird von Nietzsche zeitlich früher gedacht als der Wille zur Macht, obzwar Anklänge zu diesem sich gleich früh finden. Der Wiederkunftsgedanke ist jedoch vor allem *sachlich* früher, d. h. vorgreifender, ohne daß Nietzsche selbst jemals die Wesens*einheit* mit dem Willen zur Macht eigens als solche zu durchdenken und metaphysisch in den Begriff zu heben vermochte. Ebensowenig erkennt Nietzsche die metaphysikgeschichtliche Wahrheit des Wiederkunftsgedankens, und dies keineswegs deshalb nicht, weil ihm der Gedanke dunkel geblieben wäre, sondern weil er in die Grundzüge des metaphysischen Leitentwurfes so wenig zurückfinden konnte wie

alle Metaphysiker vor ihm. Denn das Gezüge des metaphysischen Entwurfes des Seienden auf die Seiendheit und damit das Vorstellen des Seienden als eines solchen im Bezirk der Anwesenheit und Beständigkeit werden erst wißbar, wenn jener Entwurf als geschichtlich geworfener zur Erfahrung kommt. Ein Erfahren dieser Art hat mit den erklärenden Theorien, die bisweilen die Metaphysik über sich selbst aufstellt, nichts gemein. Auch Nietzsche gelangt nur zu solchen Erklärungen, die freilich nicht zu einer Psychologie der Metaphysik verflacht werden dürfen.

»Wiederkehr« denkt die Beständigung des Werdenden zur Sicherung des *Werdens* des Werdenden in seiner *Werdedauer*. Das »ewig« denkt die Beständigung dieser Ständigkeit im Sinne des in sich zurück- und zu sich vorauslaufenden Kreisens. Das Werdende aber ist nicht das fortgesetzt Andere des endlos wechselnden Mannigfaltigen. Was wird, ist das Gleiche selbst, will heißen: das Eine und Selbe (Identische) in der jeweiligen Verschiedenheit des Anderen. Im Gleichen ist die werdende Anwesenheit des einen Identischen gedacht. Nietzsches Gedanke denkt die ständige Beständigung des Werdens des Werdenden in die eine Anwesenheit des Sichwiederholens des Identischen.

Dieses »Selbe« ist durch einen Abgrund geschieden von der Einzigkeit der unwiederholbaren Ver-fügung des Zusammengehörenden, aus der allein der Unterschied anfängt.

Der Wiederkunftsgedanke ist nicht Heraklitisch in dem gewöhnlichen philosophiehistorischen Sinne, er denkt jedoch, ungriechisch inzwischen, das Wesen der vormals entworfenen Seiendheit (der Beständigkeit des Anwesens), denkt es in seiner ausweglosen, in sich eingerollten Vollendung. Der Beginn ist so in die Vollendung seines Endes gebracht. Ferner denn je ist diesem letzten Entwurf der Seiendheit der Gedanke an die Wahrheit im Sinne des Wesens der ἀλήθεια,

deren Wesensankunft das Sein trägt und es in die Zugehörigkeit zum Anfang einkehren läßt. »Wahrheit« hat sich in Nietzsches Denken auf ihr schal gewordenes Wesen im Sinne der Einstimmigkeit in das Seiende im Ganzen verhärtet, so daß aus dieser Einstimmigkeit in das Seiende niemals die freie Stimme des Seins vernehmlich werden kann.

Die Geschichte der Wahrheit des Seins endet in der durch den Einsturz der ungegründeten ἀλήθ αε vorgebahnten Verlorenheit ihres anfänglichen Wesens. Aber zugleich erhebt sich notwendig der historische Schein, als sei jetzt die anfängliche Einheit der φύσις in ihrer ursprünglichen Gestalt zurückgewonnen; denn sie wurde schon in der Frühzeit der Metaphysik auf »Sein« und »Werden« verteilt. Das so Zerteilte wurde den beiden maßgebenden Welten, der wahren und der scheinbaren, zugeteilt.

Was kann jedoch, so meint man, die Aufhebung der Unterscheidung beider und das Ausstreichen der Unterschiedenen anderes bedeuten als das Zurückfinden in das Anfängliche und damit die Überwindung der Metaphysik? Allein Nietzsches Lehre ist nicht Überwindung der Metaphysik, sie ist die in sich erblindete äußerste Inanspruchnahme ihres Leitentwurfes. Sie ist darum auch wesentlich Anderes als die lahme historische Reminiszenz antiker Lehren über den zyklischen Verlauf des Weltgeschehens.

Solange man den Wiederkunftsgedanken als unbewiesene und unbeweisbare Merkwürdigkeit verzeichnet und ihn den dichterischen und religiösen Anwandlungen Nietzsches gutschreibt, hat man diesen Denker in das Platte heutigen Meinens herabgezerrt. Dies bliebe, für sich genommen, noch erträglich, nämlich als die stets unvermeidliche Mißdeutung durch die besserwissenden Zeitgenossen. Indessen steht Anderes auf dem Spiel. Die unzureichende Frage nach dem metaphysikgeschichtlichen Sinn der Wiederkunftslehre Nietz-

sches schiebt die innerste Not des Geschichtsganges des abendländischen Denkens weg und bestätigt so, durch den Mitvollzug der seinsvergessenen Machenschaft, die Seinsverlassenheit.

Damit wird aber zugleich die erste Vorbedingung preisgegeben, der genügen muß, wer den scheinbar zugänglicheren Gedanken des Willens zur Macht als den metaphysischen Grundgedanken begreifen will. Ist der Wille zur Macht der Wesenscharakter der Seiendheit des Seienden, dann muß er dasselbe denken, was die ewige Wiederkehr des Gleichen denkt.

2

Daß beide Gedanken dasselbe denken, der Wille zur Macht neuzeitlich, die ewige Wiederkehr des Gleichen endgeschichtlich, wird sichtbar, wenn wir den Leitentwurf aller Metaphysik einer Besinnung näherbringen. Er stellt, insofern er das Seiende im Allgemeinen auf seine Seiendheit hin vorstellt, das Seiende als ein solches in das Offene von Beständigkeit und Anwesenheit. Aus welchem Bereich her jedoch Beständigkeit und Anwesen und gar die Beständigung des Anwesens vor-gestellt sind, beunruhigt den Leitentwurf der Metaphysik niemals. Die Metaphysik hält sich geradehin im Offenen ihres Entwurfes und gibt der Beständigung des Anwesens je nach der Grunderfahrung der schon vorbestimmten Seiendheit des Seienden eine verschiedene Auslegung. Gesetzt aber, eine Besinnung werde wachgerufen, für die das Lichtende in den Blick kommt, das jede Offenheit des Offenen ereignet, dann werden Beständigung und Anwesen selbst auf ihr Wesen hin erfragt. Beide zeigen sich dann in ihrem zeithaften Wesen und verlangen zugleich, das, was man gewöhnlich unter dem Namen »Zeit« versteht, aus dem Sinn zu schlagen.

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

Der Wille zur Macht wird jetzt begreifbar als Beständigung der Überhöhung, d. h. des Werdens, und somit als gewandelte Bestimmung des metaphysischen Leitentwurfs. Die ewige Wiederkehr des Gleichen trägt gleichsam ihr Wesen als ständigste Beständigung des Werdens des Ständigen vor sich her. Doch all dieses freilich nur für den Blick jenes Fragens, das die Seiendheit hinsichtlich ihres Entwurfsbereiches und dessen Gründung in Frage gestellt hat, eines Fragens, in dem der Leitentwurf der Metaphysik und somit diese selbst von Grund aus schon überwunden, nicht mehr als erster und allein maßgebender Bereich zugelassen sind.

Zunächst kann aber auch versucht werden, im Gesichtskreis der Metaphysik und mit Hilfe ihrer Unterscheidungen auf die Identität von »ewiger Wiederkehr des Gleichen« und »Wille zur Macht« hinzuleiten. Diesen Weg zur Sicht auf die *innere Einheit* beider gehen die Vorlesungen »Der Wille zur Macht als Kunst« und »Die ewige Wiederkunft des Gleichen«. Im voraus sind die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht als Grundbestimmungen des Seienden im Ganzen und als solchen begriffen, und zwar der Wille zur Macht als die endgeschichtliche Prägung des *Was-seins*, die ewige Wiederkehr des Gleichen als die des *Daß-seins*. Die *Notwendigkeit*, diese Unterscheidung zu begründen, ist zwar erkannt und in einer (nicht veröffentlichten) Vorlesung aus dem Jahre 1927 dargelegt. Gleichwohl bleibt der Wesensursprung der Unterscheidung verborgen.

Worin hat sie und damit die durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch unangefochtene und immer selbstverständlichere Vormacht der Unterschiedenen ihren Grund? Das Was-sein (τὸ τί ἐστιν) und das Daß-sein (τὸ ἔστιν) decken sich in ihrer Unterschiedenheit mit der Unterscheidung, die überall die Metaphysik trägt und in der Platonischen Unterscheidung des ὄντως ὄν und des μὴ ὄν erstmals und zugleich

endgültig – wenngleich abwandlungsfähig bis zur Unkenntlichkeit – sich festlegt (Vgl. Aristoteles, Met. Z 4, 1030 a 17). Das ὄντως ὄν, das seiendhaft, d. h. im Sinne der ἀλήθεια »wahrhaft« Seiende, ist das »Gesicht«, das anwesende Aussehen. In solcher Anwesenheit wesen einig zumal das, *was* ein Seiendes ist, und *daß* es – nämlich in der Gegenwart des Aussehens – ist. Die »wahre Welt« ist die in ihrem Daß zum voraus entschiedene. Sofern sie jedoch als »wahre« sich gegen die scheinbare unterscheidet und diese das Was-sein nur getrübt *zeigt* und demgemäß nicht »wahrhaft« *»ist«*, zugleich aber doch nicht nichts, sondern ein Seiendes ist, kommt im μὴ ὄν gerade das *»Daß* es ist« in seiner Aufdringlichkeit, weil Entblößung vom reinen »Gesicht«, worin das Was sich zeigt, zum Vorschein. Mit und in der Unterscheidung des ὄντως ὄν und des μὴ ὄν scheiden sich τὸ τί ἐστιν und τὸ ἔστιν (das τί und das ὅτι). Das Daß-sein wird zur Auszeichnung des jeweiligen Diesen (τόδε τι) und des ἕκαστον, das aber zugleich jeweils das Was-sein (εἶδος) zum Vorschein bringt und allein dadurch ein *Daß* des Seins und somit ein Seiendes als jeweiliges bestimmt. Die ἰδέα wird jetzt ausdrücklich zum εἶδος im Sinne der μορφή einer ὕλη, so zwar, daß sich die Seiendheit in das σύνολον verlegt, ohne daß jene Unterscheidung aufgehoben wäre (über den ursprünglichen, von der Unterscheidung der forma und materia grundverschiedenen griechischen Sinn der μορφή vgl. Aristoteles, Phys. B 1). Sie tritt künftig und zumal durch die theologische Auslegung des biblischen Schöpfungsgedankens in mannigfachen Gestalten hervor (existentia, essentia und das principium individuationis). Was-sein und Daß-sein verflüchtigen sich mit der wachsenden Fraglosigkeit der Seiendheit zu leeren »Reflexionsbegriffen« und halten sich dennoch in einer um so hartnäckigeren Macht, je selbstverständlicher die Metaphysik wird.

Ist es da zu verwundern, wenn die Unterscheidung des Was-

seins und Daß-seins in der Vollendung der abendländischen Metaphysik noch einmal in der höchsten Schärfe zum Vorschein kommt, zugleich aber so, daß die *Unterscheidung als diese* vergessen ist und die beiden Grundbestimmungen des Seienden im Ganzen – der Wille zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen – metaphysisch gleichsam heimatlos, aber ins Unbedingte gesetzt, gesagt werden?
Der Wille zur Macht sagt, *was* das Seiende »ist«, d. h. als was es machtet (als Macht).
Die ewige Wiederkehr des Gleichen nennt das *Wie*, in dem das Seiende solchen Was-Charakters ist, seine »Tatsächlichkeit« im Ganzen, sein »Daß es ist«. Weil das Sein als ewige Wiederkehr des Gleichen die Beständigung der Anwesenheit ausmacht, deshalb ist es das Beständigste: das unbedingte Daß.
Zugleich aber müssen wir das Andere bedenken, daß die Vollendung der Metaphysik versucht, aus dieser selbst her, zunächst durch einfache Umkehrung, jene Unterscheidung der »wahren« und der »scheinbaren« Welt zu überwinden. Die Umkehrung ist freilich kein bloßes mechanisches Umdrehen, wodurch das Unterste, das Sinnliche, an die Stelle des Obersten, des Übersinnlichen, zu stehen kommt, wobei beide samt ihren Stellen unverändert bleiben. Die Umkehrung ist Verwandlung des Untersten, des Sinnlichen, in »das Leben« im Sinne des Willens zur Macht, in dessen Wesensgefüge das Übersinnliche als Bestandsicherung einverwandelt wird.
Dieser Überwindung der Metaphysik, d. h. ihrer Verwandlung in die letztmögliche Gestalt, muß dann auch die Beseitigung des dabei *ungedacht bleibenden* Unterschiedes zwischen Was-sein und Daß-sein entsprechen. Das Was-sein (Wille zur Macht) ist kein »An sich«, dem das Daß-sein gelegentlich zufällt. Das Was-sein ist als Wesen die Bedingung der Lebendigkeit des Lebens (Wert) und in dieser Beding-

nis zugleich das eigentliche und einzige Daß des Lebenden, d. h. hier des Seienden im Ganzen.

Auf Grund dieses Zusammenhaltes des Daß-seins mit dem Was-sein (der jetzt umgekehrt gerichtet ist als die anfängliche Eingeschlossenheit des ἔστιν in das εἶναι des ὄντως ὄν als ἰδέα) müssen Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen als Seinsbestimmungen nicht mehr nur zusammengehören, sie müssen *dasselbe* sagen. Der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen spricht metaphysisch-endgeschichtlich dasselbe aus, was neuzeitvollendend der Wille zur Macht als Grundcharakter der Seiendheit des Seienden sagt. Der Wille zur Macht ist das Sichüberhöhen in die Werdemöglichkeiten eines sich einrichtenden Befehlens, welches Sichüberhöhen im innersten Kern Beständigung des Werdens als solchen bleibt und, weil allem bloßen Fortlaufen ins Endlose fremd und feind, sich diesem entgegenstellt.

Sobald wir imstande sind, die reine Selbigkeit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen nach allen Richtungen und in erfüllten Gestalten zu durchdenken, ist der Grund gefunden, auf dem erst die beiden Grundgedanken in ihrer Sonderung nach ihrer metaphysischen Tragweite zu ermessen sind. So werden sie zum Anstoß, in den ersten Anfang zurückzudenken, dessen Vollendung sie im Sinne der unbedingten Ermächtigung des mit der ἰδέα schon hervortretenden Unwesens ausmachen. Daraus entfaltet sich die Besinnung auf die unbestimmt und unbegründet gebliebene Wahrheit des Seins, womit der Übergang in das Erfragen dieser Wahrheit beginnt.

3

Das in der Wesenseinheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen gesagte Selbe ist das letzte Wort der Metaphysik. Das »Letzte« im Sinne der erschöpfenden

Vollendung muß in gewisser Weise das Erste sein. Dieses, die φύσις, fängt an, indem es sich alsbald in den scheinbaren Gegensatz von Werden und Sein zertrennt. Das aufgehende Anwesen, unerfragt und unentworfen auf den »Zeit«charakter, wird je nur nach einer Hinsicht vernommen: als Entstehen und Vergehen, als Änderung und Werden, als Bleiben und Dauern. In der zuletzt genannten Hinsicht erblicken die Griechen das eigentliche Sein, so zwar, daß zunächst jegliche Änderung als οὐκ ὄν, später als μὴ ὄν, also immer noch als ὄν bestimmt wird. Sein und Werden verteilen sich auf zwei Reiche, zwischen denen ein χωρισμός besteht, d. h. sie gehören je an den durch diese Reiche bestimmten Ort und haben hier ihren Aufenthalt. Inwiefern hat Aristoteles den χωρισμός in der οὐσία des τόδε τι (ἕκαστον) überwunden? Insofern das Sein erst als ἐντελέχεια und ἐνέργεια zur οὐσία wird.

Schließlich tritt das Sein in den Gegensatz und Wettbewerb zum Werden, sofern dieses die Stelle des Seins beansprucht. Die Gegensätzlichkeit beider entfaltet sich auf dem nicht eigens beachteten Boden des »Wirklichen«, dessen Wirklichkeit auf das Sein Anspruch erhebt, weil sie gegen das Unwirkliche und Nichtige steht, welche Wirklichkeit aber zugleich den Werdecharakter für sich fordert, da sie kein erstarrtes, »leb«-loses Vorhandenes sein möchte. Hegel vollzieht den ersten Schritt in die Aufhebung dieses Gegensatzes zugunsten des »Werdens«, wobei dieses aus dem Übersinnlichen, aus der absoluten Idee als deren Selbstdarstellung begriffen wird. Nietzsche, der den Platonismus umkehrt, verlegt das Werden in das »Lebendige« als das »leibende« Chaos. Dieses umkehrende Auslöschen des Gegensatzes von Sein und Werden macht die eigentliche Vollendung aus. Denn jetzt ist kein Ausweg mehr, weder in die Zertrennung noch in eine gemäßere Verschmelzung. Dies bekundet sich darin, daß das »Werden« den Vorrang vor dem Sein übernommen haben

will, während doch die Vormacht des Werdens nur die äußerste Bestätigung der unerschütterten Macht des Seins im Sinne der Beständigung des Anwesens (Sicherung) vollbringt; denn die Auslegung des Seienden und seiner Seiendheit als Werden ist die Beständigung des Werdens zur unbedingten Anwesenheit. Das Werden selbst bringt sich, um seine Vormacht zu retten, in die Botmäßigkeit der Beständigung des Anwesens. In dieser Beständigung waltet die anfängliche, obzwar unerkannt-ungegründete Wahrheit des Seins, nur ausgebogen in ihr sich selbst vergessendes Unwesen. Solche Ermächtigung des Werdens zum Sein nimmt jenem die letzte Möglichkeit des Vorranges und gibt diesem sein anfängliches (das φύσις-hafte) Wesen, allerdings in das Unwesen vollendet, zurück. Jetzt ist die Seiendheit Alles, und Alles zumal bestreitet sie: Wechsel *und* Beständigkeit. Sie genügt unbedingt den Ansprüchen des Seienden (des »Lebens«). In solchem Genügen erscheint sie als das Fraglose und als die weiteste Unterkunft.

Die Wesensfolge dieses Letzten der Metaphysik, d. h. des Entwurfs der Seiendheit auf die Beständigung des Anwesens, bekundet sich in der zugehörigen Bestimmung des Wesens der »Wahrheit«. Jetzt schwindet der letzte Hauch eines Anklangs an die ἀλήθεια. Wahrheit wird zur Gerechtigkeit im Sinne der befehlshaften Einschmelzung des Sichbefehlenden in den Drang seiner Überhöhung. Alle Richtigkeit ist nur Vorstufe und Gelegenheit der Überhöhung, jedes Festmachen nur Anhalt für die Auflösung in das Werden und damit in das Wollen der Beständigung des »Chaos«. Jetzt bleibt nur die Berufung auf die Lebendigkeit des Lebens. Das anfängliche Wesen der Wahrheit ist in einer Weise verwandelt, daß die Verwandlung einer Wesensbeseitigung (nicht Vernichtung) gleichkommt. Das Wahrsein löst sich in die jeweils in der Wiederkehr begriffene Anwesenheit einer Er-

mächtigung der Macht auf. Wahrheit wird jetzt wieder dasselbe wie das Sein, nur daß dieses inzwischen die Vollendung in sein Unwesen übernommen hat. Wenn aber die Wahrheit als Richtigkeit und als Unverborgenheit in die »Lebensgemäßheit« eingeebnet, wenn die Wahrheit so beseitigt ist, dann hat das *Wesen* der Wahrheit jede Herrschaft eingebüßt. Es kann im Bezirk der Vormacht der aussichtslosen, d. h. lichtungsberaubten »Perspektiven« und »Horizonte« nicht mehr eines Erfragens würdig werden. Was aber ist dann? Dann beginnt die Sinngebung als »Umwertung aller Werte«. Die »Sinnlosigkeit« wird zum einzigen »Sinn«. Wahrheit ist »Gerechtigkeit«, d. h. höchster Wille zur Macht. Dieser »Gerechtigkeit« wird nur die unbedingte Erdherrschaft des Menschen gerecht. Die Einrichtung in das Planetarische aber ist bereits nur die Folge der unbedingten *Anthropomorphie*.

4

Dann und damit beginnt das Zeitalter der *vollendeten Sinnlosigkeit*. In dieser Be-nennung gilt das »Sinnlose« bereits als Begriff des seinsgeschichtlichen Denkens, das die Metaphysik im Ganzen (auch ihr Umkehren und Ausbiegen zu den Umwertungen) hinter sich läßt. »Sinn« nennt nach »Sein und Zeit« den Entwurfsbereich, und zwar in eigentlicher Absicht (gemäß der einzigen Frage nach dem »Sinn des Seins«) die im Entwerfen sich öffnende und gründende Lichtung des Seins. Dieses Entwerfen aber ist jenes, das im geworfenen Entwurf als Wesendes der Wahrheit sich ereignet.

Das Sinnlose ist das Wahrheit-(Lichtung-)lose des Seins. Jede Möglichkeit eines solchen Entwurfes ist auf dem Grunde der Beseitigung des Wahrheitswesens innerhalb der Metaphysik versagt. Wo selbst die Frage nach dem Wesen der Wahrheit

des *Seienden* und des Verhaltens zu diesem entschieden ist, muß die Besinnung auf die Wahrheit des Seins als die ursprünglichere Frage nach dem Wesen der Wahrheit vollends ausbleiben. Wahrheit hat sich im Durchgang durch den Wandel der adaequatio zur Gewißheit als die *Sicherung* des Seienden in seiner *ausmachbaren Machbarkeit* eingerichtet. Dieser Wandel errichtet die Vormacht der so bestimmten Seiendheit als Machsamkeit. Die Seiendheit als Machsamkeit bleibt dem Sein botmäßig, das sich in das Ausmachen seiner durch die Berechnung und in die Machbarkeit des ihm gemäßen Seienden durch unbedingte Planung und Einrichtung losgegeben hat.

Die Vormacht des Seins in *dieser* Wesensgestalt heiße die *Machenschaft*. Sie verhindert jegliche Art von Begründung der unter ihrer Macht nicht minder mächtigen »Entwürfe«, da sie die Vormacht aller fraglosen Selbstsicherheit und Sicherungsgewißheit selbst ist. Die Machenschaft kann sich allein unter dem unbedingten Befehl zu sich selbst in einem Stand halten, das ist: sich beständigen. Wo dann mit der Machenschaft die Sinnlosigkeit zur Macht gelangt, muß das Niederhalten des Sinnes und damit jedes Erfragens der Wahrheit des Seins durch die machenschaftliche Aufstellung von »Zielen« (Werten) ersetzt werden. Man erwartet folgerichtig die Aufrichtung neuer Werte durch das »Leben«, nachdem dies zuvor total mobilisiert ist, als ob die totale Mobilmachung etwas an sich wäre und nicht die Organisation der unbedingten Sinnlosigkeit aus dem Willen zur Macht und für diesen. Solche machtermächtigenden Setzungen richten sich nicht mehr nach »Maßen« und »Idealen«, die noch in sich gegründet sein könnten, sie stehen »im Dienste« der bloßen Machterweiterung und werden nur nach dem so geschätzten Nutzwert gewertet. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit ist daher die Zeit des machtmäßigen Erfindens und Durch-

setzens von »Weltanschauungen«, die alle Rechenhaftigkeit des Vor- und Herstellens ins Äußerste treiben, weil sie ihrem Wesen nach einer auf sich gestellten Selbsteinrichtung des Menschen im Seienden und dessen unbedingter Herrschaft über alle Machtmittel des Erdkreises und über diesen selbst entspringen.

Das, was das Seiende je in den einzelnen Bereichen ist, das vormals im Sinne der »Ideen« bestimmte Was-sein, wird jetzt zu dem, womit im voraus die Selbsteinrichtung rechnet als mit jenem, das angibt, was und wieviel das her- und vorzustellende Seiende als solches (Kunstwerk, technisches Erzeugnis, staatliche Einrichtung, menschliche persönliche und gemeinschaftliche Ordnung) *wert* ist. Das sich einrichtende Rechnen erfindet die »Werte« (Kultur- und Volkswerte). Der Wert ist die Übersetzung der Wesenheit des Wesens (d. h. der Seiendheit) in das Berechenbare und demzufolge nach Zahl und Raummaß Abschätzbare. Das Große hat jetzt ein eigenes Wesen von Größe – nämlich das Riesige. Dieses *ergibt sich nicht* erst aus der Steigerung vom Kleinen zu immer Größerem, sondern ist der Wesensgrund, der Antrieb und das Ziel der Steigerung, die ihrerseits nicht im Quantitativen besteht.

Der Vollendung der Metaphysik, d. h. dem Errichten und Verfestigen der vollendeten Sinnlosigkeit, bleibt daher nur die äußerste Auslieferung an das Ende der Metaphysik in der Gestalt der »Umwertung aller Werte«. Denn Nietzsches Vollendung der Metaphysik ist *zunächst* Umkehrung des Platonismus (das Sinnliche wird zur wahren, das Übersinnliche zur scheinbaren Welt). Sofern aber zugleich die Platonische »Idee«, und zwar in ihrer neuzeitlichen Form, zum Vernunftprinzip und dieses zum »Wert« geworden ist, wird die Umkehrung des Platonismus zur »Umwertung aller Werte«. In ihr kommt der umgekehrte Platonismus zur blin-

den Verhärtung und Verflachung. *Jetzt besteht nur noch die einzige Fläche des sich selbst um seiner selbst willen zu sich selbst ermächtigenden »Lebens«.* Sofern die Metaphysik eigens mit der Auslegung der Seiendheit als ἰδέα beginnt, erreicht sie in der »Umwertung aller Werte« ihr äußerstes Ende. Die einzige Fläche ist jenes, was *nach* der Abschaffung der »wahren« *und* der »scheinbaren« Welt *bleibt* und als dasselbe von ewiger Wiederkehr und Wille zur Macht erscheint.

Als Umwerter aller Werte bezeugt Nietzsche, ohne daß er die Tragweite dieses letzten Schrittes weiß, seine endgültige Zugehörigkeit zur Metaphysik und mit ihr die abgründige Trennung von *jeder Möglichkeit* eines anderen Anfangs. Doch – hat Nietzsche nicht einen neuen »Sinn« gesetzt durch alle Hinfälligkeit und Vernichtung der bisherigen Ziele und Ideale hindurch? Hat er nicht den »Übermenschen« als den »Sinn« der »Erde« vorgedacht?

Aber »Sinn« ist ihm wieder »Ziel« und »Ideal«, »Erde« der Name für das *leibende* Leben und das Recht des Sinnlichen. Der »Übermensch« ist ihm die Vollendung des bisherigen letzten Menschen, die Fest-stellung des bislang *noch nicht* festgemachten, des immer noch nach vorhandenen, »an sich wahren« Idealen süchtigen und ausbrechenden Tieres. Der Übermensch ist die äußerste rationalitas in der Ermächtigung der animalitas, ist das animal rationale, das sich in der *brutalitas* vollendet. Die Sinnlosigkeit wird jetzt zum »Sinn« des Seienden im Ganzen. Die Unerfragbarkeit des Seins entscheidet darüber, was das Seiende sei. Die Seiendheit ist sich selbst als der losgelassenen Machenschaft überlassen. Der Mensch soll jetzt nicht nur ohne »eine Wahrheit« »auskommen«, sondern das *Wesen* der Wahrheit ist in die Vergessenheit entlassen, weshalb denn Alles nur auf ein »Auskommen« und auf irgendwelche »Werte« abgestellt wird.

Aber das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit besitzt mehr

Erfindungsgabe und mehr Beschäftigungsformen, mehr Erfolge und mehr Fahrbahnen zur Veröffentlichung für all dieses als je ein Zeitalter vor ihm. Daher muß es auf die Anmaßung verfallen, selbst erst allem einen »Sinn« gefunden zu haben und »geben« zu können, dem zu »dienen« es sich »lohnt«, wobei die Lohnbedürfnisse eigener Art geworden sind. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit wird am lautesten und gewalttätigsten sein eigenes Wesen bestreiten. Es wird sich besinnungslos in seine eigenste »Überwelt« retten und die letzte Bestätigung der Vormacht der Metaphysik in der Gestalt der Seinsverlassenheit des Seienden übernehmen. Das Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit steht daher nicht für sich. Es erfüllt das Wesen einer verborgenen Geschichte, so willkürlich und ungebunden es mit dieser auf den Wegen seiner »Historie« zu verfahren scheint.

5

Im Zeitalter der vollendeten Sinnlosigkeit erfüllt sich das Wesen der Neuzeit. Wie immer man deren Begriff und Verlauf historisch nachrechnen, aus welchen Erscheinungen auf den Gebieten der Politik, Dichtung, Naturforschung, Gesellschaftsordnung man die Neuzeit erklären mag, an den beiden in sich zusammengehörigen Wesensbestimmungen ihrer Geschichte vermag keine geschichtliche Besinnung vorbeizukommen: daß der Mensch als subiectum sich zur Bezugsmitte des Seienden im Ganzen einrichtet und sichert und daß die Seiendheit des Seienden im Ganzen als Vorgestelltheit des Herstell- und Erklärbaren begriffen wird. Wenn für die erste ausdrückliche metaphysische Gründung der neuzeitlichen Geschichte Descartes und Leibniz ihr Wesentliches geben — jener durch die Bestimmung des ens als verum im Sinne des certum als indubitatum der mathesis universalis, dieser durch

die Auslegung der substantialitas der substantia als vis primitiva mit dem Grundcharakter der doppel-»stelligen« Vorstellung, repraesentatio – dann bedeutet die seinsgeschichtlich denkende Nennung dieser Namen nie mehr das, was die noch übliche historische Betrachtung der Philosophie- und Geistesgeschichte daraus machen mußte.

Jene metaphysischen Grundstellungen sind weder eine nachträgliche und beiher- und darüberhinlaufende begriffliche Prägung der anderswo entstandenen Geschichte, noch aber sind sie zuvor aufgerichtete Lehren, aus deren Befolgung und Verwirklichung erst die neuzeitliche Geschichte entstanden sein soll. Jedesmal ist die geschichtsgründende Wahrheit der Metaphysik zu äußerlich und in ihrer Wirkung zu unmittelbar gedacht und deshalb so oder so durch Abwertung oder Überwertung unterschätzt, weil wesentlich mißverstanden. Denn die Bestimmung des Menschen zum subiectum und diejenige des Seienden im Ganzen zum »Weltbild« können nur der Geschichte des Seins selbst (hier der Geschichte der Verwandlung und Einebnung seiner ungegründeten Wahrheit) entspringen. (Zum Begriff »Weltbild« vgl. den Vortrag von 1938: »Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik«; veröffentlicht 1950 in »Holzwege« unter dem Titel »Die Zeit des Weltbildes«.) Der Grad und die Richtung des jeweiligen wissenschaftlichen Wissens vom Wandel der metaphysischen Grundstellungen, die Art und die Reichweite der tätigen Umschaffung des Seienden im Lichte dieser Wandlung des Menschen und des Seienden im Ganzen reichen niemals in die Bahn der Seinsgeschichte selbst und dienen, aus der Aufgabe der Besinnung verstanden, stets nur als Vordergründe, die sich als das Wirkliche schlechthin vor- und ausgeben.

Die Sinnlosigkeit, in der sich das metaphysische Gefüge der Neuzeit vollendet, ist nur dann als die Wesenserfüllung die-

ses Zeitalters wißbar, wenn sie mit jenem Wandel des Menschen zum subiectum und mit der Bestimmung des Seienden als Vor- und Hergestelltheit des Gegenständlichen in eins gesehen wird. Dann zeigt sich: die Sinnlosigkeit ist die vorgezeichnete Folge der Endgültigkeit des Beginns der neuzeitlichen Metaphysik. Die Wahrheit als Gewißheit wird zur einrichtbaren Einstimmigkeit in das für die Bestandsicherung des auf sich gestellten Menschen vorgerichtete Seiende im Ganzen. Diese Einstimmigkeit ist weder Nachahmung noch Einfühlung in das »an sich« wahre Seiende, sondern verrechnende Übermächtigung des Seienden durch die Loslassung der Seiendheit in die Machenschaft. Diese selbst meint jenes Wesen der Seiendheit, das sich auf die Machsamkeit einrichtet, in der Alles als machbar auf seine Machbarkeit hin zuvor ausgemacht wird. Dieser Ausmachung entsprechend ist das Vorstellen das verrechnende, sichernde Abschreiten der Horizonte, die alles Wahrnehmbare und seine Erklärbarkeit und Nutzung ausgrenzen.

Das Seiende wird in seine Werdemöglichkeiten freigegeben, in diesen als machenschaftlichen beständigt. Die Wahrheit als sichernde Einstimmung gibt der Machenschaft den ausschließlichen Vorrang. Wo die Gewißheit zum Einzigen wird, bleibt nur das Seiende und nie mehr die Seiendheit selbst, geschweige denn deren Lichtung wesentlich. *Das Lichtung-lose des Seins ist die Sinnlosigkeit des Seienden im Ganzen.*

Die Subjektivität des subiectum, die nichts zu tun hat mit der ichhaften Vereinzelung, vollendet sich in der Berechenbarkeit und Einrichtbarkeit alles Lebenden, in der rationalitas der animalitas, worin der »Übermensch« sein Wesen findet. Das Äußerste der Subjektivität ist dann erreicht, wenn der Anschein sich festgesetzt hat, die »Subjekte« seien zugunsten irgendeiner übergreifenden Dienstbarkeit verschwunden. Mit der Vollendung der Neuzeit liefert sich die Geschichte an die

Historie aus, die mit der Technik desselben Wesens ist. Die Einheit dieser Mächte der Machenschaft begründet eine Machtstellung des Menschen, deren wesenhafter Gewaltcharakter nur im Horizont der Sinnlosigkeit ihren Bestand zu festigen und, unausgesetzt sich jagend, der Überbietung botmäßig zu bleiben vermag.

6

In der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist das endgeschichtliche Wesen der letzten metaphysischen Auslegung der Seiendheit als Wille zur Macht so begriffen, daß dem Wesen der Wahrheit jede Möglichkeit, das Fragwürdigste zu werden, versagt bleibt und die damit ermächtigte Sinnlosigkeit den Horizont der Neuzeit unbedingt bestimmt und ihre Vollendung erwirkt. Diese aber zeigt sich ihr selbst, d. h. dem sie wesentlich treibenden und sichernden historisch-technischen Bewußtsein, keineswegs als Erstarrung und Ende eines Erreichten, sondern als Befreiung in das fortgesetzte von-sich-weg-Schreiten zu Steigerungen von Allem in Allem. Das Maßlose hat sich in die Gestalt der sich übermächtigenden Macht als des einzig Beständigen gehüllt und kann in solcher Verhüllung selbst zum Maß werden. Aus dem so gearteten Maß (der Maßlosigkeit des Überbietens) lassen sich jene Stäbe und Stecken schneiden, nach denen jedermann am billigsten messen und schätzen und wieder für jedermann ein Eindrucksvolles leisten und sich selbst damit bewähren kann. Solche Bewährung gilt zugleich als Bewahrheitung der Ziele und Wege und Bereiche der eingerichteten Wirksamkeit. Jedes Machbare bestätigt jedes Gemächte, alles Gemächte schreit nach Machbarkeit, alles Handeln und Denken hat sich darein verlegt, Machbares auszumachen. Überall und stets drängt die Machenschaft, sich selbst in den Schein der

maßvollen lenkenden Ordnung verhüllend, das Seiende in den einzigen Rang und läßt das Sein vergessen. Was eigentlich geschieht, ist die Seinsverlassenheit des Seienden: daß das Sein das Seiende ihm selbst überläßt und *darin sich verweigert.*

Sofern diese *Verweigerung* erfahren wird, *ist* schon eine Lichtung des Seins geschehen, denn solche Verweigerung ist nicht Nichts, ist nicht einmal ein Negatives, kein Fehlen und kein Ab-bruch. Es ist anfängliche, erste Offenbarung des Seins in seiner Fragwürdigkeit – als Sein.

Alles liegt daran, daß wir in dieser vom Sein selbst ereigneten, nie von uns gemachten und erdachten Lichtung inständig werden. Wir müssen die Sucht nach dem Habhaften ablegen und wissen lernen, daß Ungewöhnliches und Einziges von den Künftigen gefordert wird.

Die Wahrheit kündigt die Herrschaft *ihres* Wesens an: die Lichtung des Sichverbergens. Die Geschichte ist Geschichte des *Seins.* Jene, die, getroffen von der Lichtung der Verweigerung, vor dieser nur rat-los werden, bleiben Besinnungsflüchtige, die, allzulange genarrt durch das Seiende, dem Sein so entfremdet sind, daß sie ihm nicht einmal mit Grund zu mißtrauen vermögen. Noch ganz in die Knechtschaft der vermeintlich längst abgedrängten Metaphysik verfangen, sucht man Auswege zu irgendeinem Hintergründigen und Übersinnlichen. Man flüchtet in die Mystik (das bloße Gegenbild zur Metaphysik) oder beruft sich, weil man in der Haltung des Rechnens verbleibt, auf die »Werte«. Die »Werte« sind die ins Rechenhafte endgültig abgewandelten, für die Machenschaft allein gebrauchsfähigen Ideale: Kultur und Kulturwerte als Propagandamittel, Kunsterzeugnisse als zweckdienliche Gegenstände für die Leistungsschau und als Material für die Aufbauten der Festwagen bei den Umzügen.

Man weiß und wagt nicht das Andere, was künftig *das Eine* sein wird, weil es im ersten Anfang unserer Geschichte, wenngleich ungegründet, schon west: die Wahrheit des Seins – die Inständigkeit in ihr, aus der sich allein Welt und Erde für den Menschen ihr Wesen erstreiten und dieser in solchem Streit die Entgegnung seines Wesens zum Gott des Seins erfährt. Die bisherigen Götter sind die gewesenen.

Die Vollendung der Metaphysik als Wesenserfüllung der Neuzeit ist nur darum ein Ende, weil ihr geschichtlicher Grund schon der Übergang in den anderen Anfang ist. Dieser aber springt nicht aus der Geschichte des ersten weg, verleugnet nicht das Gewesene, sondern geht in den Grund des ersten Anfangs zurück und übernimmt mit dieser Rückkehr eine andere Beständigkeit. Sie bestimmt sich nicht aus dem Erhalten des jeweils Gegenwärtigen. Sie fügt sich in das Aufbewahren des Künftigen. Dadurch wird das Gewesene des ersten Anfangs genötigt, selbst auf dem Ab-grund seines bisher ungegründeten Grundes zu ruhen und so erst Geschichte zu werden.

Der Übergang ist nicht Fort-schritt und ist auch nicht Hinübergleiten vom Bisherigen in Neues. Der Übergang ist das Übergangslose, weil er in die Entscheidung der Anfänglichkeit des Anfangs gehört. Dieser läßt sich durch historische Rückgänge und historische Pflege des Überkommenen nicht fassen. Anfang *ist* nur im Anfangen. Anfang ist: Über-lieferung. Die Vorbereitung zu solchem An-fang übernimmt jenes Fragen, das die Fragenden an ein Antwortendes überantwortet. Das anfängliche Fragen antwortet nie selbst. Ihm bleibt nur das Denken, das den Menschen auf das Hören der Stimme des Seins abstimmt und ihn zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins ge-fügig werden läßt.

V

DER EUROPÄISCHE NIHILISMUS

Die fünf Haupttitel im Denken Nietzsches

Die erste philosophische Verwendung des Wortes »Nihilismus« stammt vermutlich von Fr. H. Jacobi. In seinem Sendschreiben an Fichte findet sich das Wort »Nichts« sehr häufig. Dann heißt es:

> »Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie, oder wer es sei, *Chimärismus* nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich *Nihilismus* schelte, entgegensetze ...« (Fr. H. Jacobi's Werke, 3. Bd., Leipzig 1816, S. 44; aus: Jacobi an Fichte, zuerst erschienen im Herbst 1799).*

Das Wort »Nihilismus« kam später durch Turgenjeff in Umlauf als Name für die Anschauung, daß nur das in der sinnlichen Wahrnehmung zugängliche, d. h. selbsterfahrene Seiende wirklich und seiend sei und sonst nichts. Damit wird alles, was auf Überlieferung und Obrigkeit und sonstwie bestimmte Geltung gegründet wird, verneint. Man gebraucht für diese Weltansicht aber zumeist die Bezeichnung »Positivismus«. Das Wort »Nihilismus« wird von Jean Paul in seiner »Vorschule der Ästhetik«, §§ 1 und 2, zur Bezeichnung der romantischen Dichtung als eines poetischen Nihilismus gebraucht. Dazu ist Dostojewskis Vorwort zu seiner Puschkinrede (1880) zu vergleichen (WW, herausgegeben von

* Den während der Korrektur gegebenen Hinweis auf Fr. H. Jacobi verdanke ich Dr. Otto Pöggeler.

Moeller v. d. Bruck, II. Abt., Band XII, 95 f.). Die fragliche Stelle lautet:

»Was jedoch meine Rede selbst betrifft, so wollte ich in ihr lediglich die vier folgenden Punkte der Bedeutung Puschkins für Rußland auseinandersetzen:

1. Daß Puschkin der erste gewesen ist, der mit seinem tiefen, durchschauenden und hoch begnadeten Geiste und aus seinem echt russischen Herzen heraus die bedeutungsvolle, krankhafte Erscheinung in unserer Intelligenz, unserer vom Boden losgerissenen Gesellschaft, die sich hoch über dem Volke stehend dünkt, entdeckt und als das erkannt hat, was sie ist. Er hat sie erkannt und hat es vermocht, den Typ unseres negativen russischen Menschen plastisch vor unsere Augen zu stellen: den Menschen, der keine Ruhe hat und der sich mit nichts Bestehendem zufrieden geben kann, der an seinen Heimatboden und an die Kräfte dieses Heimatbodens nicht glaubt, der Rußland und sich selbst (oder richtiger, seine Gesellschaftsklasse, die ganze Schicht der Intelligenz, zu der auch er gehört, und die sich von unserem Volksboden gelöst hat) im letzten Grunde verneint, der mit seinen Volksgenossen nichts gemein haben will, und der unter all dem doch aufrichtig leidet. Puschkins Aleko und Onegin haben eine Menge solcher Gestalten, wie sie selbst sind, in unserer Literatur hervorgerufen.«

Für Nietzsche jedoch bedeutet der Name »Nihilismus« wesentlich »mehr«. Nietzsche spricht vom »europäischen Nihilismus«. Er meint damit nicht den um die Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommenden Positivismus und seine geographische Ausbreitung über Europa; »europäisch« hat hier geschichtliche Bedeutung und sagt soviel wie »abendländisch« im Sinne der abendländischen Geschichte. »Nihilismus« gebraucht Nietzsche als den Namen für die von ihm

erstmals erkannte, bereits die voraufgehenden Jahrhunderte durchherrschende und das nächste Jahrhundert bestimmende geschichtliche Bewegung, deren wesentlichste Auslegung er in den kurzen Satz zusammennimmt: »Gott ist tot«. Das will sagen: Der »christliche Gott« hat seine Macht über das Seiende und über die Bestimmung des Menschen verloren. Der »christliche Gott« ist zugleich die Leitvorstellung für das »Übersinnliche« überhaupt und seine verschiedenen Deutungen, für die »Ideale« und »Normen«, für die »Prinzipien« und »Regeln«, für die »Ziele« und »Werte«, die *»über«* dem Seienden aufgerichtet sind, um dem Seienden im Ganzen einen Zweck, eine Ordnung und – wie man kurz sagt – einen »Sinn zu geben«. Nihilismus ist jener geschichtliche Vorgang, durch den das »Übersinnliche« in seiner Herrschaft hinfällig und nichtig wird, so daß das Seiende selbst seinen Wert und Sinn verliert. Nihilismus ist die Geschichte des Seienden selbst, durch die der Tod des christlichen Gottes langsam, aber unaufhaltsam an den Tag kommt. Es mag sein, daß dieser Gott fernerhin noch geglaubt und seine Welt für »wirklich« und »wirksam« und »maßgebend« gehalten wird. Das gleicht jenem Vorgang, durch den der Schein eines seit Jahrtausenden erloschenen Sternes noch leuchtet, mit diesem seinem Leuchten jedoch ein bloßer »Schein« bleibt. Der Nihilismus ist somit für Nietzsche keineswegs irgendeine von irgendwem »vertretene« Ansicht, auch keine beliebige geschichtliche »Begebenheit« unter vielen anderen, die man historisch verzeichnen kann. Der Nihilismus ist vielmehr jenes langhin dauernde Ereignis, in dem sich die Wahrheit über das Seiende im Ganzen wesentlich wandelt und einem durch sie bestimmten Ende zutreibt.

Die Wahrheit über das Seiende im Ganzen heißt von altersher »Metaphysik«. Jedes Zeitalter, jedes Menschentum ist

von je einer Metaphysik getragen und durch sie in ein bestimmtes Verhältnis zum Seienden im Ganzen und damit auch zu sich selbst gesetzt. Das Ende der Metaphysik enthüllt sich als Verfall der Herrschaft des Übersinnlichen und der aus ihm entspringenden »Ideale«. Das Ende der Metaphysik bedeutet jedoch keineswegs ein Aufhören der Geschichte. Es ist der *Beginn* eines Ernstmachens mit jenem »Ereignis«: »Gott ist tot«. Dieser Beginn ist bereits im Gange. Nietzsche selbst versteht seine Philosophie als die Einleitung des Beginns eines neuen Zeitalters. Das kommende, d. h. das jetzige 20. Jahrhundert, sieht er als den Beginn eines Zeitalters voraus, dessen Umwälzungen sich mit den bisher bekannten nicht vergleichen lassen. Die Kulissen des Welttheaters mögen noch einige Zeit die alten bleiben, das Spiel, das sich abspielt, ist bereits ein anderes. Daß dabei die bisherigen Ziele verschwinden und die bisherigen Werte sich entwerten, wird nicht mehr als eine bloße Vernichtung erfahren und als Mangel und Verlust beklagt, sondern als Befreiung begrüßt, als endgültiger Gewinn gefördert und als *Vollendung* erkannt.

Der »Nihilismus« ist die zur Herrschaft kommende Wahrheit, daß alle bisherigen Ziele des Seienden hinfällig geworden sind. Aber mit der Wandlung des bisherigen Bezuges zu den leitenden Werten vollendet sich der Nihilismus auch zur freien und echten Aufgabe einer *neuen* Wertsetzung. Der in sich vollendete und für die Zukunft maßgebende Nihilismus kann als der *»klassische Nihilismus«* bezeichnet werden. Nietzsche kennzeichnet seine eigene »Metaphysik« durch diesen Namen und begreift sie als *die* »Gegenbewegung« zu aller bisherigen. Der Name »Nihilismus« verliert dadurch seine bloß nihilistische Bedeutung, sofern bei diesem Titel »Nihilismus« eine Zernichtung und Zerstörung der bisherigen Werte und die bloße Nichtigkeit des Seienden

und die Aussichtslosigkeit der menschlichen Geschichte gemeint waren.

»Nihilismus«, klassisch gedacht, heißt vielmehr jetzt die Befreiung *von* den bisherigen Werten als Befreiung *zu* einer *Umwertung* aller (dieser) Werte. Das Wort von der »Umwertung aller bisherigen Werte« dient Nietzsche neben dem Leitwort »Nihilismus« als der andere *Haupttitel*, durch den sich seine metaphysische Grundstellung innerhalb der Geschichte der abendländischen Metaphysik ihren Ort und ihre Bestimmung anweist.

Bei dem Titel »Umwertung der Werte« denken wir, daß an die Stelle der bisherigen Werte abgeänderte Werte gesetzt werden. Aber »Umwertung« bedeutet für Nietzsche, daß gerade »die Stelle« für die bisherigen Werte verschwindet, nicht nur daß diese selbst hinfällig werden. Darin liegt: Die Art und Richtung der Wertsetzung und die Bestimmung des Wesens der Werte wandeln sich. Die Umwertung denkt erstmals das Sein als Wert. Mit ihr beginnt die Metaphysik, Wertdenken zu sein. Zu diesem Wandel gehört, daß nicht nur die bisherigen Werte einer Entwertung anheimfallen, sondern daß vor allem das *Bedürfnis* nach Werten der bisherigen Art und an der bisherigen Stelle – nämlich im Übersinnlichen – *entwurzelt* wird. Die Entwurzelung der bisherigen Bedürfnisse geschieht am sichersten durch eine Erziehung zur wachsenden Unkenntnis der bisherigen Werte, durch ein Auslöschen der bisherigen Geschichte auf dem Wege eines *Um*schreibens ihrer Grundzüge. »Umwertung der bisherigen Werte« ist zuerst Wandel der bisherigen Wertsetzung und »Züchtung« eines neuen Wertbedürfnisses.

Wenn eine solche Umwertung aller bisherigen Werte nicht nur vollzogen, sondern gegründet werden soll, dann bedarf es dazu eines »neuen Prinzips«, d. h. der Ansetzung dessen, von wo aus das Seiende im Ganzen maßgebend neu be-

stimmt wird. Soll diese Auslegung des Seienden im Ganzen aber nicht von einem zuvor »über« ihm angesetzten Übersinnlichen aus erfolgen, dann können die neuen Werte und ihre Maßgabe nur aus dem Seienden selbst geschöpft werden. Das Seiende selbst bedarf somit einer neuen Auslegung, durch die sein Grundcharakter eine Bestimmung erfährt, die ihn geeignet macht, als »Prinzip« der Beschriftung einer neuen Wertetafel und als Maßgabe für eine entsprechende Rangordnung zu dienen.

Wenn die Gründung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen das Wesen der Metaphysik ausmacht, dann ist die Umwertung aller Werte als Gründung des Prinzips einer neuen Wertsetzung in sich Metaphysik. Als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen erkennt und setzt Nietzsche das, was er den »Willen zur Macht« nennt. Mit diesem Begriff ist nicht nur umgrenzt, *was* das Seiende in seinem Sein *ist*. Dieser seit Nietzsche vielfach geläufig gewordene Titel »Wille zur Macht« enthält für Nietzsche die Auslegung des *Wesens der Macht*. Jede Macht ist nur Macht, sofern sie und solange sie Mehr-Macht, d. h. Machtsteigerung ist. Macht kann sich nur in sich selbst, d. h. in ihrem Wesen halten, indem sie die je erreichte Machtstufe, also je sich selbst übersteigt und überhöht, wir sagen: *übermächtigt*. Sobald die Macht auf einer Machtstufe stehen bleibt, wird sie bereits zur Ohnmacht. »Wille zur Macht« bedeutet niemals erst ein »romantisches« Wünschen und Streben des noch Machtlosen nach Machtergreifung, sondern »Wille zur Macht« heißt: das Sichermächtigen der Macht zur eigenen Übermächtigung.

»Wille zur Macht« ist in einem der Name für den Grundcharakter des Seienden und für das Wesen der Macht. Statt »Wille zur Macht« sagt Nietzsche oft und leicht mißverständlich »Kraft«. Daß Nietzsche den Grundcharakter des Seienden als Willen zur Macht begreift, ist nicht Erfindung

und nicht Willkür eines Phantasten, der abseits gegangen ist, um Hirngespinsten nachzujagen. Es ist die Grunderfahrung eines *Denkers*, d. h. eines jener Einzelnen, die keine Wahl haben, die vielmehr zum Wort bringen müssen, was das Seiende je in der Geschichte seines Seins *ist*. Alles Seiende ist, sofern es *ist* und *so* ist, wie es ist: »Wille zur Macht«. Dieser Titel nennt dasjenige, von wo alle Wertsetzung ausgeht und worauf sie zurückgeht. Die neue Wertsetzung ist jedoch nach dem Gesagten nicht nur insofern »Umwertung aller bisherigen Werte«, als sie an die Stelle der bisherigen Werte als obersten Wert die Macht setzt, sondern vor allem und zuvor insofern, als die Macht selbst und *nur sie* die Werte setzt, diese in Geltung hält und über die mögliche Rechtfertigung einer Wertsetzung allein entscheidet. Wenn alles Seiende Wille zur Macht ist, dann »hat« nur Wert und »*ist*« nur ein Wert solches, was die Macht in ihrem Wesen erfüllt. Macht ist aber nur Macht als Machtsteigerung. Macht anerkennt, je wesentlicher sie Macht ist und je einziger sie alles Seiende bestimmt, nichts außerhalb ihrer als werthaft und wertvoll. Darin liegt: der Wille zur Macht als Prinzip der neuen Wertsetzung duldet kein anderes Ziel außerhalb des Seienden im Ganzen. Weil nun aber alles Seiende als Wille zur Macht, d. h. als nie aussetzendes Sichübermächtigen *ein ständiges »Werden«* sein muß, dieses »Werden« jedoch sich niemals »zu einem Ziel« *außerhalb* seiner »fort«- und »weg«bewegen kann, vielmehr ständig, in die Machtsteigerung eingekreist, nur zu dieser zurückkehrt, muß auch das Seiende im Ganzen als dieses machtmäßige Werden immer wieder selbst wiederkehren und das Gleiche bringen.

Der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht bestimmt sich daher zugleich als die »ewige Wiederkehr des Gleichen«. Damit nennen wir noch einen anderen Haupt-

titel der Metaphysik Nietzsches und deuten überdies etwas Wesentliches an: *nur* aus dem zureichend begriffenen Wesen des Willens zur Macht wird einsichtig, warum das Sein des Seienden im Ganzen ewige Wiederkehr des Gleichen sein muß; und umgekehrt: Nur aus dem Wesen der ewigen Wiederkehr des Gleichen läßt sich der innerste Wesenskern des Willens zur Macht und seine Notwendigkeit fassen. Der Name »Wille zur Macht« sagt, *was* das Seiende seinem »Wesen« (Verfassung) nach ist. Der Name »ewige Wiederkehr des Gleichen« sagt, *wie* das Seiende solchen Wesens im Ganzen sein muß.

Hier bleibt das Entscheidende zu beachten, daß Nietzsche die ewige Wiederkehr des Gleichen *vor* dem Willen zur Macht denken mußte. Der wesentlichste Gedanke wird zuerst gedacht.

Wenn Nietzsche selbst einschärft, das Sein sei als »Leben« im Wesen »*Werden*«, dann meint er mit diesem groben Begriff »Werden« weder ein endloses immer-Fortschreiten zu einem unbekannten Ziel, noch denkt er ein verworrenes Brodeln und Toben losgelassener Triebe. Der ungefähre und längst abgegriffene Titel »Werden« besagt: Übermächtigung der Macht als Wesen der Macht, die machtmäßig zu sich selbst zurück- und in ihrer Art ständig wiederkehrt.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen gibt zugleich die schärfste Auslegung des »klassischen Nihilismus«, der unbedingt jedes Ziel außerhalb und oberhalb des Seienden vernichtet hat. Für diesen Nihilismus besagt das Wort »Gott ist tot« nicht nur die Ohnmacht des Christengottes, sondern die Ohnmacht alles Übersinnlichen, dem der Mensch sich unterstellen soll und möchte. Diese Ohnmacht aber bedeutet den Zerfall der bisherigen Ordnung.

Mit der Umwertung aller bisherigen Werte ergeht daher an den Menschen die uneingeschränkte Aufforderung, un-

bedingt, von sich aus, durch sich selbst und über sich selbst die »neuen Feldzeichen« zu errichten, unter denen die Einrichtung des Seienden im Ganzen zu einer neuen Ordnung vollzogen werden muß. Da das »Übersinnliche«, das »Jenseits« und der »Himmel« zernichtet sind, bleibt nur die »Erde«. Die neue Ordnung muß daher sein: die unbedingte Herrschaft der reinen Macht über den Erdkreis durch den Menschen; nicht durch einen beliebigen Menschen und schon gar nicht durch das bisherige, unter den bisherigen Werten lebende Menschentum. Durch welchen Menschen dann?

Mit dem Nihilismus, d. h. mit der Umwertung aller bisherigen Werte inmitten des Seienden als Wille zur Macht und angesichts der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird eine neue Setzung des Wesens des Menschen nötig. Da jedoch »Gott tot ist«, kann dasjenige, was für den Menschen Maß und Mitte werden soll, nur der Mensch selbst sein: der »*Typus*«, die »Gestalt« des Menschentums, das die Aufgabe der Umwertung aller Werte auf die einzige Macht des Willens zur Macht übernimmt und die unbedingte Herrschaft über den Erdkreis anzutreten gesonnen ist. Der klassische Nihilismus, der als Umwertung aller bisherigen Werte das Seiende als Willen zur Macht erfährt und die ewige Wiederkehr des Gleichen als einziges »Ziel« zulassen kann, muß den Menschen selbst — nämlich den bisherigen Menschen — »über« sich hinausschaffen und als Maß die Gestalt des »Übermenschen« schaffen. Daher heißt es in »Also sprach Zarathustra« IV. Teil, »Vom höheren Menschen«, Abs. 2: »Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreißt der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen *wir*, — daß der Übermensch lebe.« (VI, 418)

Der Übermensch ist die höchste Gestalt des reinsten Willens zur Macht, d. h. des einzigen Wertes. Der Übermensch, die unbedingte Herrschaft der reinen Macht, ist der »Sinn« (das Ziel)

des einzig Seienden, d. h. »der Erde«. — »Nicht ›Menschheit‹, sondern *Übermensch* ist das *Ziel!*« (»Der Wille zur Macht«, n. 1001 und 1002) Der Übermensch ist nach der Ansicht und Meinung Nietzsches nicht eine bloße Vergrößerung des bisherigen Menschen, sondern jene höchst eindeutige Gestalt des Menschentums, die als unbedingter Wille zur Macht in jedem Menschen verschiedenstufig sich zur Macht bringt und ihm dadurch die Zugehörigkeit zum Seienden im Ganzen, d. h. zum Willen zur Macht verleiht und ihn als einen wahrhaft »Seienden«, der Wirklichkeit und dem »Leben« Nahen ausweist. Der Übermensch läßt den Menschen der bisherigen Werte einfach hinter sich, *»übergeht«* ihn und verlegt die Rechtfertigung aller Rechte und die Setzung aller Werte in das Machten der reinen Macht. Alles Handeln und Leisten gilt nur als ein solches, sofern es und soweit es der Rüstung und Züchtung und Steigerung des Willens zur Macht dient.

Die genannten fünf Haupttitel — »Nihilismus«, »Umwertung aller bisherigen Werte«, »Wille zur Macht«, »Ewige Wiederkehr des Gleichen«, »Übermensch« — zeigen die Metaphysik Nietzsches in je *einer*, jeweils aber das Ganze bestimmenden Hinsicht. Nietzsches Metaphysik ist somit dann und nur dann begriffen, wenn das in den fünf Haupttiteln Genannte in seiner ursprünglichen und jetzt nur angedeuteten Zusammengehörigkeit gedacht, d. h. wesentlich erfahren werden kann. Was »Nihilismus« im Sinne Nietzsches sei, läßt sich also nur wissen, wenn wir zugleich und in seinem Zusammenhang begreifen, was »Umwertung aller bisherigen Werte«, was »Wille zur Macht«, was »ewige Wiederkehr des Gleichen«, wer der »Übermensch« ist. Deshalb kann auf dem Gegenweg aus einem zureichenden Begreifen des Nihilismus auch schon das Wissen vom Wesen der Umwertung, vom Wesen des Willens zur Macht, vom Wesen der ewigen

Wiederkehr des Gleichen, vom Wesen des Übermenschen vorbereitet werden. Solches Wissen aber ist das Innestehen in dem Augenblick, den die Geschichte des Seins für unser Zeitalter geöffnet hat.

Wenn wir hier von »Begriffen« und »Begreifen« und »Denken« sprechen, dann handelt es sich allerdings nicht um eine bloß satzmäßige Umgrenzung dessen, was beim Nennen der aufgeführten Haupttitel vorgestellt werden soll. Begreifen heißt hier: Wissend das Genannte in seinem Wesen erfahren und damit erkennen, in welchem Augenblick der verborgenen Geschichte des Abendlandes wir »stehen«; ob wir in ihm *stehen* oder fallen oder schon liegen, oder ob wir weder vom einen etwas ahnen noch vom anderen berührt sind, sondern lediglich den Trugbildern des täglichen Meinens und gewöhnlichen Treibens nachhängen und uns ausschließlich im bloßen Mißvergnügen der eigenen Person herumtreiben. Das denkerische Wissen hat nicht als vermeintlich bloß »abstrakte Lehre« erst ein praktisches Verhalten zur Folge. Das denkerische Wissen ist in sich *Haltung*, die nicht von irgendeinem Seienden, sondern vom Sein in diesem gehalten wird.

Den »Nihilismus« denken, meint daher auch nicht, »bloße Gedanken« darüber im Kopfe tragen und als Zuschauer dem Wirklichen ausweichen. Den »Nihilismus« denken, heißt vielmehr, in Jenem stehen, worin alle Taten und alles Wirkliche dieses Zeitalters der abendländischen Geschichte ihre Zeit und ihren Raum, ihren Grund und ihre Hintergründe, ihre Wege und Ziele, ihre Ordnung und ihre Rechtfertigung, ihre Gewißheit und Unsicherheit – mit einem Wort: ihre »Wahrheit« haben.

Aus der Notwendigkeit, das Wesen des »Nihilismus« im Zusammenhang mit der »Umwertung aller Werte«, mit dem »Willen zur Macht«, mit der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«, mit dem »Übermenschen« denken zu müssen, läßt

sich bereits vermuten, daß das Wesen des Nihilismus in sich vieldeutig, vielstufig und vielgestaltig ist. Der Name »Nihilismus« erlaubt deshalb eine vielfache Verwendung. Man kann den Titel »Nihilismus« als gehaltloses Lärm- und Schlagwort mißbrauchen, das in einem zumal abschrecken, in Verruf bringen und den Mißbraucher über die eigene Gedankenlosigkeit hinwegtäuschen soll. Wir können aber auch das volle Schwergewicht dessen erfahren, was der Titel im Sinne *Nietzsches* sagt. Dies bedeutet dann: die Geschichte der abendländischen Metaphysik als den Grund unserer eigenen Geschichte und d. h. der zukünftigen Entscheidungen denken. Wir können schließlich das, was Nietzsche mit diesem Namen dachte, noch wesentlicher denken, indem wir den »klassischen Nihilismus« Nietzsches als *jenen* Nihilismus begreifen, *dessen »Klassizität« darin besteht, daß er sich gegen das Wissen seines innersten Wesens unwissentlich zur äußersten Wehr setzen muß.* Der klassische Nihilismus enthüllt sich dann als jene Vollendung des Nihilismus, in der sich dieser der Notwendigkeit für enthoben hält, gerade das zu denken, was sein Wesen ausmacht: das Nihil, das Nichts — als den Schleier der Wahrheit des Seins des Seienden.

Nietzsche hat seine Erkenntnis des europäischen Nihilismus nicht in dem geschlossenen Zusammenhang dargestellt, der seinem inneren Blick wohl vorschwebte, dessen reine Gestalt wir nicht kennen und auch nie mehr aus den erhaltenen Bruchstücken werden »erschließen« können.

Nietzsche hat gleichwohl, innerhalb des Bezirkes seines Denkens, das mit dem Titel »Nihilismus« Gemeinte nach allen wesentlichen Richtungen und Stufen und Arten durchdacht und die Gedanken in Niederschriften verschiedenen Umfanges und verschiedenen Prägungsgrades festgelegt. Ein Teil, aber nur ein streckenweise *willkürlich* und *zufällig* ausgewählter Teil, ist nachträglich in dem Buch gesammelt, das

nach Nietzsches Tod aus seinem Nachlaß zusammengestückelt wurde und unter dem Titel »Der Wille zur Macht« bekannt ist. Die dem Nachlaß entnommenen Stücke sind ihrem Charakter nach unter sich ganz verschieden: Überlegungen, Besinnungen, Begriffsbestimmungen, Leitsätze, Forderungen, Voraussagen, Aufrisse längerer Gedankengänge und kurze Merkworte. *Diese ausgewählten Stücke* sind auf die Titel von vier Büchern verteilt. Bei dieser Verteilung wurden die Stücke jedoch keineswegs nach dem Zeitpunkt ihrer ersten Niederschrift oder ihrer Umarbeitung zu dem seit 1906 vorliegenden Buch zusammengeordnet, sondern nach einem nicht durchsichtigen und auch nicht stichhaltigen eigenen Plan der Herausgeber aneinandergesetzt. In dem so angefertigten »Buch« sind Gedankengänge aus ganz verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Ebenen und Perspektiven des Fragens willkürlich und gedankenlos aneinander- und durcheinandergeschoben. Alles in diesem »Buch« Veröffentlichte ist zwar Niederschrift Nietzsches, und dennoch hat er es *so* niemals gedacht.

Die Stücke sind fortlaufend von n. 1 bis 1067 durchgezählt und auf Grund der Nummernangabe in den verschiedenen Ausgaben leicht zu finden. Das erste Buch — »Der europäische Nihilismus« — umfaßt die Nummern 1 bis 134. Inwiefern jedoch auch andere, entweder in den folgenden Büchern untergebrachte oder überhaupt nicht in dieses Nachlaßbuch aufgenommene Stücke des Nachlasses mit gleichem, ja sogar mit mehr Recht unter den Haupttitel »Der europäische Nihilismus« gehören, haben wir hier nicht zu erörtern. Denn wir wollen *Nietzsches* Gedanken des Nihilismus durchdenken als das Wissen eines in die Weltgeschichte hinausdenkenden Denkers. Solche Gedanken sind niemals die bloße Ansicht dieses einzelnen Menschen; noch weniger sind sie der vielgenannte »Ausdruck seiner Zeit«. Die Gedanken eines

Denkers vom Range Nietzsches sind der Widerklang der noch nicht erkannten Geschichte des Seins in dem Wort, das der geschichtliche Mensch als seine »Sprache« spricht.
Wir Heutigen wissen jedoch den Grund nicht, warum das Innerste der Metaphysik Nietzsches von ihm selbst nicht an die Öffentlichkeit gebracht werden konnte, sondern im Nachlaß verborgen liegt; *noch* verborgen liegt, obwohl dieser Nachlaß in der Hauptsache, wenngleich in einer sehr mißdeutbaren Gestalt, zugänglich geworden ist.

Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte«

Aus dem, was über den Charakter des Nachlaßbuches »Der Wille zur Macht« vermerkt wurde, entnehmen wir leicht, daß es sich für uns von selbst verbietet, die einzelnen Aufzeichnungen geradehin ihrer Nummernfolge nach durchzunehmen. Bei solchem Vorgehen würden wir uns nur dem ziellosen Hin und Her der von den Herausgebern angefertigten Zusammenstellung der Texte ausliefern und so fortgesetzt Gedanken aus verschiedenen Zeiten, d. h. aus verschiedenen Ebenen und Richtungen des Fragens und Sagens, wahllos durcheinandermengen. Statt dessen wählen wir einzelne Stücke aus. Für diese Auswahl ist ein Dreifaches maßgebend:

1. Das Stück soll aus der Zeit der hellsten Helle und schärfsten Einsicht stammen; das sind die zwei letzten Jahre 1887 und 1888.
2. Das Stück soll möglichst den Wesenskern des Nihilismus enthalten und ihn hinreichend umfassend auseinanderlegen und nach allen wesentlichen Hinsichten uns zeigen.
3. Das Stück soll geeignet sein, die Auseinandersetzung mit Nietzsches Gedanken des Nihilismus auf den gemäßen Boden zu bringen.

Diese drei Bedingungen sind nicht willkürlich aufgestellt; sie entspringen dem *Wesen* der metaphysischen Grundstellung Nietzsches, wie es sich aus der Besinnung auf den Anfang, den Gang und die Vollendung der abendländischen Metaphysik im Ganzen bestimmt.

Bei unserer Besinnung auf den europäischen Nihilismus erstreben wir keine vollständige Anführung und Erläuterung aller hierher gehörigen Äußerungen Nietzsches. Wir möchten das innerste Wesen dieser mit dem Namen Nihilismus bezeichneten Geschichte begreifen, um so dem Sein dessen, was ist, nahezukommen. Wenn wir zuweilen gleichlaufende Äußerungen, ja gleichlautende Aufzeichnungen beiziehen, dann muß immer beachtet bleiben, daß sie meist aus einer anderen Ebene des Denkens stammen und nur dann ihren vollen Gehalt darbieten, wenn diese oft unmerklich sich verschiebende Ebene zugleich mitbestimmt wird. Wichtig ist nicht, ob wir alle »Stellen« zum »Thema« Nihilismus kennen, aber wesentlich bleibt, daß wir durch geeignete Stücke einen nachhaltigen Bezug zu dem finden, wovon sie sagen.

Den genannten drei Bedingungen genügt das Stück n. 12. Die Niederschrift erfolgte in der Zeit zwischen November 1887 und März 1888. Das Stück trägt den Titel »Hinfall der kosmologischen Werte« (XV, 148–151). Dazu nehmen wir die Stücke n. 14 und n. 15 (XV, 152 f.; Frühjahr bis Herbst 1887). Wir leiten die Besinnung mit einer aus derselben Zeit stammenden Aufzeichnung Nietzsches ein, die von den Herausgebern zu Recht an den Beginn des Buches gesetzt wurde (XV, 145). Sie lautet:

> »Was bedeutet Nihilismus? — *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹«

Die kurze Aufzeichnung enthält eine Frage, die Beantwortung der Frage und eine Erläuterung der Antwort. Gefragt

ist nach dem Wesen des Nihilismus. Die Antwort lautet: »*Daß die obersten Werte sich entwerten.*« Aus dieser Antwort erfahren wir sogleich das für alles Begreifen des Nihilismus Entscheidende: der Nihilismus ist ein *Vorgang*, der Vorgang der Entwertung, des Wertloswerdens der obersten Werte. Ob der Nihilismus darin sein Wesen erschöpft, ist mit dieser Kennzeichnung nicht entschieden. Wenn Werte wertlos werden, verfallen sie in sich selbst, werden hinfällig. Welchen Charakter dieser Vorgang des »Hinfalls« der »obersten Werte« hat, inwiefern er ein *geschichtlicher* Vorgang, und gar der Grundvorgang unserer abendländischen Geschichte ist, in welcher Weise er die Geschichtlichkeit der Geschichte unseres eigenen Zeitalters ausmacht, dies alles läßt sich nur begreifen, wenn wir zuvor wissen, was dergleichen wie »Wert« überhaupt »ist«, inwiefern es »oberste« (»höchste«) Werte gibt und *welche* diese »obersten Werte« sind.

Zwar gibt die Erläuterung der Antwort einen Fingerzeig. Die Entwertung der Werte und damit der Nihilismus besteht darin, daß »das Ziel« fehlt. Doch die Frage bleibt: weshalb ein »Ziel« und wofür das «Ziel»? Welcher innere Zusammenhang besteht zwischen Wert und Ziel? Die Erläuterung sagt: »es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹«. In der Frage »Warum?« fragen wir: warum etwas so und so ist; die Antwort gibt das an, was wir den »Grund« nennen. Die Frage wiederholt sich: weshalb muß ein Grund sein? Wofür und wie ist der Grund ein Grund? Wie ist dies – ein Grund? Welcher innere Zusammenhang besteht zwischen Grund und Wert?

Schon aus dem einleitenden Hinweis auf den Wesenszusammenhang zwischen »Nihilismus« und »Umwertung« aller bisherigen und zwar der obersten Werte war zu ersehen, daß der Wertbegriff im Denken Nietzsches eine leitende Rolle

spielt. Zufolge der Wirkung seiner Schriften ist uns der Wertgedanke geläufig. Man spricht von den »Lebenswerten« eines Volkes, von den »Kulturwerten« einer Nation; man sagt, es gelte, die höchsten Werte der Menschheit zu schützen und zu retten. Man hört, daß »kostbare Werte« in Sicherheit gebracht seien, und meint dabei z. B. den Schutz von Kunstwerken vor Fliegerangriffen. »Werte« bedeutet im zuletzt genannten Fall soviel wie Güter. Ein »Gut« ist Seiendes, das einen besonderen »Wert« »hat«; ein Gut ist ein Gut auf Grund eines Wertes, ist solches, worin ein Wert gegenständlich wird, also ein »Wertgegenstand«.

Und was ist ein Wert? Als »Wert« kennen wir z. B. die Freiheit eines Volkes, aber im Grunde meinen wir hier doch wieder die Freiheit als Gut, das wir besitzen oder nicht besitzen. Aber die Freiheit könnte für uns nicht ein Gut sein, wenn die Freiheit als solche nicht zuvor ein Wert wäre, solches, was wir schätzen als das, was gilt, was es gilt, worauf es »ankommt«. Wert ist das Geltende; nur was gilt, ist ein Wert. Doch was bedeutet »Gelten«? Jenes gilt, was eine maßgebende Rolle spielt. Die Frage bleibt: Gilt ein Wert, weil er maßgebend ist, oder kann er nur das Maß geben, weil er gilt? Ist das letztere der Fall, dann fragen wir erneut: was heißt: der Wert gilt? Gilt etwas, weil es ein Wert ist, oder ist es ein Wert, weil es gilt? Was ist der Wert selbst, daß er gilt? Das »Gelten« ist doch nicht nichts, vielmehr die Art und Weise, wie der Wert und zwar *als* Wert *»ist«*. Gelten ist eine Art des *Seins*. Wert gibt es nur in einem Wert-sein.

Die Frage nach dem Wert und seinem Wesen gründet in der Frage nach dem Sein. »Werte« sind nur dort *zugänglich* und zu einer Maßgabe fähig, wo dergleichen wie Werte geschätzt, wo eines dem anderen vorgezogen oder nachgesetzt wird. Solches Schätzen und Werten ist nur dort, wo es je *für* ein Verhalten *auf* etwas »ankommt«. Hier allein er-gibt sich solches,

worauf jegliches Verhalten immer wieder und zuletzt und zuerst zurückkommt. Etwas schätzen, d. h. für wert halten, heißt zugleich: sich darnach *richten*. Dieses sich Richten »*nach*« hat in sich schon ein »*Ziel*« genommen. Deshalb steht das Wesen des Wertes im *inneren* Zusammenhang mit dem Wesen des Ziels. Wieder streifen wir die verfängliche Frage: ist etwas ein Ziel, weil es ein Wert ist, oder wird etwas zum Wert erst, sofern es als Ziel gesetzt ist? Vielleicht bleibt dieses Entweder-Oder die Fassung einer noch unzureichenden, in das Fragwürdige noch nicht hinausreichenden Frage.

Die gleichen Überlegungen ergeben sich hinsichtlich des Verhältnisses von Wert und Grund. Ist der Wert jenes, worauf es in allem ständig ankommt, dann erweist er sich zugleich als das, worin alles gründet, was bei ihm ankommt und dort sein Verbleiben und seinen Bestand hat. Hier melden sich dieselben Fragen: Wird etwas zum Grund, weil es als Wert gilt, oder gelangt es zur Geltung eines Wertes, weil es ein Grund ist? Vielleicht versagt auch hier das Entweder-Oder, weil die Wesensumgrenzungen von »Wert« und »Grund« nicht in dieselbe Ebene des Bestimmens gebracht werden können.

Wie immer sich diese Fragen auflösen werden, in den Umrissen wenigstens zeichnet sich ein innerer Zusammenhang von Wert, Ziel und Grund ab.

Allein, noch bleibt das Nächste ungeklärt, weshalb denn der Wertgedanke Nietzsches Denken vor allem und dann weithin das »weltanschauliche« Denken seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts beherrscht. Denn in Wahrheit ist diese Rolle des Wertgedankens *keineswegs selbstverständlich*. Das zeigt schon die geschichtliche Erinnerung daran, daß erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Wertgedanke in dieser ausdrücklichen Prägung sich vorgedrängt und zur Herrschaft einer Selbstverständlichkeit hinaufgeschwungen hat.

Wir lassen uns freilich allzugern über diese Tatsache hinwegtäuschen, weil alle historische Betrachtung sogleich der jeweils in einer Gegenwart herrschenden Denkweise sich bemächtigt und diese zum Leitfaden macht, an dem entlang die Vergangenheit betrachtet und neu entdeckt wird. Die Historiker sind immer sehr stolz auf diese Entdeckungen und merken nicht, daß sie bereits gemacht sind, bevor sie ihr nachträgliches Geschäft beginnen. So hat man denn alsbald auch seit dem Aufkommen des Wertgedankens von den »Kulturwerten« des Mittelalters und den »geistigen Werten« der Antike geredet und redet noch so, obwohl es weder im Mittelalter dergleichen wie »Kultur« gab, noch gar im Altertum dergleichen wie »Geist« und »Kultur«. Geist und Kultur als gewollte und erfahrene Grundweisen menschlichen Verhaltens gibt es erst seit der Neuzeit und »Werte« als gesetzte Maßstäbe für dieses Verhalten erst seit der neuesten Zeit. Daraus folgt nicht, daß frühere Zeitalter »kulturlos« waren im Sinne einer Versunkenheit in die Barbarei, es folgt nur dies: daß wir mit den Schemata »Kultur« und »Unkultur«, »Geist« und »Wert« niemals z. B. die Geschichte des griechischen Menschentums in ihrem Wesen treffen.

Nihilismus, nihil und Nichts

Bleiben wir indes bei Nietzsches Aufzeichnung, dann ist vor allem anderen das schon gesagte Eine zu fragen: was hat der Nihilismus mit den Werten und ihrer Entwertung zu tun? Denn seinem Wortbegriff nach sagt »Nihilismus« doch, daß alles Seiende *nihil* — »nichts« sei; und vermutlich kann etwas nur deshalb *nichts* wert sein, weil es und sofern es zuvor und in sich nichtig und nichts ist. Die Wertbestimmung und Wertung von etwas als werthaft, als wertvoll oder wertlos

gründet sich erst auf die Bestimmung, *ob* etwas und *wie* etwas *ist*, oder ob es *»nichts«* ist. Das Nihil und der Nihilismus stehen mit dem Wertgedanken in keinem notwendigen Wesenszusammenhang. Warum wird der Nihilismus gleichwohl (und ohne besondere Begründung) als »Entwertung der obersten Werte«, als »Hinfall« von Werten begriffen?

Nun schwingt allerdings für uns meist im Begriff und Wort »nichts« sogleich ein Wert-ton mit, nämlich der des Unwertigen. »Nichts« sagen wir dort, wo eine gewünschte, vermutete, gesuchte, geforderte, erwartete Sache *nicht* vorhanden ist, nicht *ist*. Wenn irgendwo z. B. nach »Erdölvorkommen« gebohrt wird und die Bohrung ergebnislos bleibt, sagt man: *es ist »nichts« gefunden worden*, nämlich nicht das vermutete Vorkommende und Vorkommen – nicht das gesuchte Seiende. »Nichts« besagt: das Nichtvorhandensein, Nichtsein einer Sache, eines Seienden. Das »Nichts« und nihil meint somit das Seiende in seinem *Sein* und ist daher ein *Seins*begriff und kein *Wert*begriff. (Zu bedenken wäre, was Jakob Wackernagel in seinen »Vorlesungen über Syntax«, II. Reihe, 2. Aufl., 1928, S. 272 vermerkt: »Im deutschen *nicht(s)* ... steckt das Wort, das gotisch in der Form *waihts* ..., zur Übersetzung von griechisch πρᾶγμα dient.«)

Die Wurzelbedeutung des lateinischen nihil, über das schon die Römer nachgedacht haben (ne-hilum), ist bis heute nicht aufgeklärt. Dem Wortbegriff nach handelt es sich beim Nihilismus jedenfalls um das Nichts und damit in einer besonderen Weise um das Seiende in seinem Nichtsein. Das Nichtsein des Seienden gilt jedoch als die Verneinung des Seienden. Wir denken gewöhnlich das »Nichts« auch nur von dem je Vereinten her. Bei der Bohrung nach Erdöl wurde »nichts« gefunden, will sagen: nicht das gesuchte Seiende. Auf die Frage: ist Erdöl vorhanden? antwortet man in diesem Falle mit »Nein«. Bei der Bohrung wurde zwar »nichts« gefun-

den, aber keineswegs wurde *»das Nichts«* gefunden, denn darnach wurde nicht gebohrt, und darnach kann auch nicht, und überhaupt nicht mit Hilfe mechanischer Bohrtürme und ähnlicher Vorkehrungen, gebohrt werden.

Läßt sich das Nichts überhaupt finden oder auch nur suchen? Oder braucht es erst gar nicht gesucht und gefunden zu werden, weil es *das* »ist«, was wir am wenigsten, d. h. niemals verlieren?

Das Nichts meint hier nicht eine besondere Verneinung eines einzelnen Seienden, sondern die unbedingte und vollständige Verneinung von allem Seienden, vom Seienden im Ganzen. Das Nichts »ist« aber dann als »Verneinung« alles »Gegenständlichen« seinerseits doch kein möglicher Gegenstand mehr. Das Reden vom Nichts und das Nachdenken über das Nichts erweisen sich als ein *»gegenstandsloses«* Vorhaben, als eine leere Spielerei mit Worten, eine Spielerei, die außerdem nicht zu merken scheint, daß sie sich selbst fortgesetzt ins Gesicht schlägt, da sie stets, was immer sie über das Nichts ausmacht, sagen muß: das Nichts *ist* das und das. Selbst wenn wir nur sagen: das Nichts *»ist«* Nichts, sagen wir »von« ihm anscheinend ein »ist« und machen es zu einem Seienden, wir sprechen ihm das zu, was ihm abgesprochen werden soll.

Niemand wird leugnen wollen, daß solche »Überlegungen« leicht eingehen und »schlagend« sind – solange man nämlich im Bereich des leicht Einleuchtenden sich bewegt und mit bloßen Worten hantiert und mit Gedankenlosigkeiten sich vor den Kopf schlagen läßt. Wir können vom Nichts als dem Gegenwesen zu allem Seienden in der Tat nicht anders handeln, als indem wir sagen: das Nichts »ist« das und das. Aber dies bedeutet zunächst »nur« soviel und gerade dieses, daß auch das Nichts und selbst das Nichts noch dem »ist« und dem Sein verhaftet bleibt. Was heißt denn »Sein« und »ist«? In

jenen so einleuchtenden und bereits recht abgeleierten, scheinbar scharfsinnigen Hinweisen auf die Unmöglichkeit, vom Nichts etwas zu sagen, ohne es dabei auch schon für ein Seiendes zu erklären, gibt man vor, das Wesen des »Seins« und des »ist«, die man in der Rede vom Nichts diesem angeblich irrigerweise zuspricht, sei die einleuchtendste und geklärteste und fragloseste Sache von der Welt. Man erweckt den Anschein, als sei man im klaren und ausgewiesenen und unerschütterlichen Besitz der Wahrheit über das »ist« und das »Sein«. Diese Meinung ist freilich längst in der abendländischen Metaphysik heimisch. Sie macht mit den Grund aus, auf dem alle Metaphysik ruht. Daher wird man auch mit dem »Nichts« meist in einem kurzen Paragraphen fertig. Es erscheint als eine jedermann überzeugende Sachlage: Das Nichts »ist« das Gegenteil zu allem Seienden.

Das Nichts entpuppt sich bei näherem Zusehen überdies als die *Verneinung* des Seienden. Verneinung, Neinsagen, Nichtsagen, Negation ist der Gegenfall zur Bejahung. Beide sind die Grundformen des Urteils, der Aussage, des λόγος ἀποφαντικός. Das Nichts ist als Ergebnis der Verneinung »logischen« Ursprungs. Die »Logik« braucht der Mensch zwar, um richtig und geordnet zu denken, aber was man sich bloß denkt, braucht noch nicht zu sein, d. h. in der Wirklichkeit als Wirkliches vorzukommen. Das Nichts aus der Verneinung, dem Neinsagen, ist ein bloßes Denkgebilde, das Abstrakteste des Abstrakten. Das Nichts ist schlechthin und einfach »nichts« und deshalb das Nichtigste und deshalb jenes, was keiner weiteren Beachtung und Betrachtung würdig ist. Wenn das Nichts nichts ist, wenn es das Nichts nicht gibt, dann kann auch das Seiende nie in das Nichts absinken und alles im Nichts sich auflösen; dann kann es den Vorgang des Nichts-werdens nicht geben. Dann ist der »Nihilismus« eine Illusion.

Wäre dem so, dann dürften wir die abendländische Geschichte für gerettet halten und uns aller Gedanken an den »Nihilismus« entschlagen. Aber vielleicht hat es mit dem Nihilismus eine andere Bewandtnis. Vielleicht ist es immer noch so, wie Nietzsche in »Der Wille zur Macht«, n. 1 sagt (1885/86): »Der Nihilismus steht vor der Tür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?« In n. 2 der Vorrede heißt es (XV, 137): »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte.«

Gewiß haben die gewöhnliche Meinung und die bisherige Überzeugung der Philosophie recht: das Nichts ist nicht ein »Seiendes«, kein »Gegenstand«. Aber die Frage kommt zu keiner Ruhe, ob dieses Ungegenständliche nicht doch »ist«, insofern es das Wesende des Seins bestimmt. Die Frage bleibt, ob das, was nicht ein Gegenstand ist und nie ein Gegenstand sein kann, deshalb auch schon *das Nichts* und dieses ein »Nichtiges« »sei«. Die Frage erhebt sich, ob das innerste Wesen des Nihilismus und die Macht seiner Herrschaft nicht gerade darin bestehen, daß man das Nichts nur für etwas Nichtiges hält und den Nihilismus für eine Vergötterung der bloßen Leere, für eine Verneinung, die durch kräftige Bejahung sogleich wettgemacht werden kann.

Vielleicht liegt das Wesen des Nihilismus darin, daß man *nicht* Ernst macht mit der Frage nach dem Nichts. In der Tat läßt man die Frage unentfaltet, man bleibt hartnäckig im Frageschema eines langgewohnten Entweder-Oder stehen. Man sagt mit allgemeiner Beistimmung: Das Nichts »ist« *entweder* »etwas« durchaus Nichtiges, *oder* es muß ein Seiendes sein. Da jedoch das Nichts offensichtlich ein Seiendes nie sein kann, bleibt nur das andere, daß es das schlechthin Nichtige ist. Wer möchte sich dieser zwingenden »Logik« entziehen? Die »Logik« in allen Ehren; aber das richtige Denken kann nur dann als Gerichtshof einer letzten Entschei-

dung angerufen werden, wenn zuvor feststeht, daß jenes, *was* nach den Regeln der »Logik« »richtig« gedacht werden soll, nun auch alles Denkbare und alles zu Denkende und dem Denken Aufgegebene erschöpft.

Wie aber, wenn das Nichts in Wahrheit zwar nicht ein Seiendes, aber auch nie das nur Nichtige wäre? Wie also, wenn die *Frage* nach dem Wesen des Nichts mit Hilfe jenes Entweder-Oder noch nicht zureichend gestellt wäre? Wie vollends, wenn das *Ausbleiben* dieser entfalteten Frage nach dem Wesen des Nichts *der Grund* dafür wäre, daß die abendländische Metaphysik dem Nihilismus anheimfallen muß? Der Nihilismus wäre dann, ursprünglicher und wesentlicher erfahren und begriffen, jene Geschichte der Metaphysik, die auf eine metaphysische Grundstellung zutreibt, in der das Nichts in seinem Wesen nicht nur nicht verstanden werden *kann*, sondern nicht mehr begriffen sein *will*. Nihilismus hieße dann: das wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts. Vielleicht liegt hier der Grund dafür, daß Nietzsche selbst in den – von ihm aus gesehen – »vollendeten« Nihilismus gezwungen wird. Weil Nietzsche zwar den Nihilismus als Bewegung zumal der neuzeitlichen abendländischen Geschichte erkennt, aber das Wesen des Nichts nicht zu denken, weil nicht zu erfragen vermag, muß er zum klassischen Nihilisten werden, der jene Geschichte ausspricht, die jetzt geschieht. Nietzsche erkennt und erfährt den Nihilismus, weil er selbst nihilistisch denkt. Nietzsches Begriff des Nihilismus ist selbst ein nihilistischer Begriff. Er vermag das verborgene Wesen des Nihilismus trotz aller Einsichten deshalb nicht zu erkennen, weil er ihn von vornherein und *nur* vom Wertgedanken aus, als Vorgang der Entwertung der obersten Werte begreift. Nietzsche muß den Nihilismus so begreifen, weil er, in der Bahn und im Bezirk

der abendländischen Metaphysik sich haltend, diese zu Ende denkt.

Nietzsche deutet den Nihilismus keineswegs deshalb als Vorgang der Entwertung der obersten Werte, weil in seinem Bildungsgang, in seinen »privaten« Ansichten und Stellungnahmen der Wertgedanke eine Rolle spielt. Der Wertgedanke spielt diese Rolle in Nietzsches Denken, weil Nietzsche *metaphysisch*, in der Bahn der Geschichte der Metaphysik denkt. In der Metaphysik aber, d. h. im Kern der abendländischen Philosophie, ist der Wertgedanke nicht zufällig in den Vorrang gekommen. Im Wertbegriff verbirgt sich ein Seinsbegriff, der eine Auslegung des Seienden als solchen im Ganzen enthält. Im Wertgedanken wird — unwissentlich — das *Wesen* des Seins in einer bestimmten und notwendigen Hinsicht gedacht, nämlich in seinem Unwesen. Dies gilt es in den folgenden Überlegungen zu zeigen.

Nietzsches Begriff der Kosmologie und Psychologie

Die besprochene Aufzeichnung Nietzsches (n. 2) gibt einen ersten Einblick in das nihilistisch gedachte Wesen des Nihilismus, einen Ausblick nach der Richtung, in der Nietzsche den Nihilismus begreift. Der Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der obersten Werte. Der Nihilismus ist die innere Gesetzlichkeit dieses Vorganges, die »Logik«, der gemäß der Hinfall der obersten Werte ihrem Wesen entsprechend sich abspielt. Worin gründet diese Gesetzlichkeit selbst?

Für das nächste Verständnis des Nietzscheschen Begriffes des Nihilismus als der Entwertung der obersten Werte handelt es sich jetzt darum zu erkennen, was mit den obersten Werten gemeint ist, inwiefern sie eine Auslegung des Seienden enthalten, weshalb es notwendig zu dieser werthaften Auslegung des Seienden kommt, welcher Wandel durch diese Auslegung

in der Metaphysik vor sich geht. Wir beantworten diese Fragen auf dem Wege einer Erläuterung von n. 12 (XV, 148 bis 151; Nov. 1887–März 1888).

Das Stück ist überschrieben: »*Hinfall der kosmologischen Werte*«, abgeteilt in zwei dem Umfang nach ungleiche Abschnitte A und B, sowie abgerundet durch eine Schlußbemerkung. Der erste Abschnitt A lautet:

»Der *Nihilismus* als *psychologischer Zustand* wird eintreten müssen, *erstens*, wenn wir einen ›Sinn‹ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist: so daß der Sucher endlich den Mut verliert. Nihilismus ist dann das Bewußtwerden der langen *Vergeudung* von Kraft, die Qual des ›Umsonst‹, die Unsicherheit, der Mangel an Gelegenheit, sich irgendwie zu erholen, irgendworüber noch zu beruhigen – die Scham vor sich selbst, als habe man sich allzulange *betrogen*... Jener Sinn könnte gewesen sein: die ›Erfüllung‹ eines sittlichen höchsten Kanons in allem Geschehen, die sittliche Weltordnung; oder die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen; oder die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand; oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand – ein Ziel ist immer noch ein Sinn. Das Gemeinsame aller dieser Vorstellungsarten ist, daß ein Etwas durch den Prozeß selbst *erreicht* werden soll: – und nun begreift man, daß mit dem Werden *nichts* erzielt, *nichts* erreicht wird... Also die Enttäuschung über einen angeblichen *Zweck des Werdens* als Ursache des Nihilismus: sei es in Hinsicht auf einen ganz bestimmten Zweck, sei es, verallgemeinert, die Einsicht in das Unzureichende aller bisherigen Zweck-Hypothesen, die die ganze ›Entwicklung‹ betreffen (– der Mensch *nicht mehr* Mitarbeiter, geschweige der Mittelpunkt des Werdens).

Der Nihilismus als psychologischer Zustand tritt *zweitens* ein, wenn man eine *Ganzheit*, eine *Systematisierung*, selbst eine *Organisierung* in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat: sodaß in der Gesamtvorstellung einer höchsten Herrschafts- und Verwaltungsform die nach Bewunderung und Verehrung durstige Seele schwelgt (– ist es die Seele eines Logikers, so genügt schon die absolute Folgerichtigkeit und Realdialektik, um mit Allem zu versöhnen . . .). Eine Art Einheit, irgend eine Form des ›Monismus‹: und in Folge dieses Glaubens der Mensch in tiefem Zusammenhangs- und Abhängigkeitsgefühl von einem ihm unendlich überlegenen Ganzen, ein *modus* der Gottheit . . . ›Das Wohl des Allgemeinen fordert die Hingabe des Einzelnen‹ . . . aber siehe da, es *gibt* kein solches Allgemeines! Im Grunde hat der Mensch den Glauben an seinen Wert verloren, wenn durch ihn nicht ein unendlich wertvolles Ganzes wirkt: d. h. er hat ein solches Ganzes konzipiert, *um an seinen Wert glauben zu können.*
Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine *dritte* und *letzte* Form. Diese zwei *Einsichten* gegeben, daß mit dem Werden nichts erzielt werden soll und daß unter allem Werden keine große Einheit waltet, in der der Einzelne völlig untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes: so bleibt als *Ausflucht* übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als *wahre* Welt. Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist und wie er dazu ganz und gar kein Recht hat, so entsteht die letzte Form des Nihilismus, welche den *Unglauben an eine metaphysische Welt* in sich schließt, – welche sich den Glauben an eine *wahre* Welt verbietet. Auf diesem Standpunkt gibt man die Realität des Werdens als *einzige* Reali-

tät zu, verbietet sich jede Art Schleichweg zu Hinterwelten und falschen Göttlichkeiten – aber *erträgt diese Welt nicht, die man schon nicht leugnen will* . . .

– Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der *Wertlosigkeit* wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff *›Zweck‹*, noch mit dem Begriff *›Einheit‹*, noch mit dem Begriff *›Wahrheit‹* der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht ›wahr‹, ist *falsch* . . ., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine *wahre* Welt sich einzureden . . . Kurz: die Kategorien *›Zweck‹*, ›Einheit‹, ›Sein‹, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden wieder von uns *herausgezogen* – und nun sieht die Welt *wertlos aus* . . .«

Nach der Überschrift handelt es sich um den Hinfall der *»kosmologischen«* Werte. Es scheint, als sei damit eine *besondere* Klasse von Werten genannt, in deren Hinfall der Nihilismus besteht. Nach der mehr schulmäßig gegliederten Lehre der Metaphysik umfaßt nämlich die »Kosmologie« einen besonderen Bereich des Seienden – den »Kosmos« im Sinne der »Natur«, Erde und Gestirne, Pflanze und Tier. Von der »Kosmologie« unterschieden ist die »Psychologie« als die Lehre von Seele und Geist, im besonderen vom Menschen als freiem Vernunftwesen. Neben und über die Psychologie und Kosmologie tritt die »Theologie«, nicht als kirchliche Auslegung der biblischen Offenbarung, sondern als »rationale« (»natürliche«) Auslegung der biblischen Lehre von Gott als der ersten Ursache alles Seienden, der Natur und des Menschen, seiner Geschichte und ihrer Werke. Aber so, wie der oft angeführte Satz »anima naturaliter christiana« keine schlechthin unbezweifelbare »natürliche« Wahrheit,

vielmehr eine *christliche* Wahrheit ist, so hat die natürliche Theologie den Grund ihrer Wahrheit nur in der biblischen Lehre, daß der Mensch von einem Schöpfergott gebildet und durch diesen mit einem Wissen von seinem Schöpfer ausgestattet worden sei. Weil aber die natürliche Theologie als philosophische Disziplin als Quelle ihrer Wahrheiten nicht das Alte Testament gelten lassen kann, deshalb muß sich auch der Gehalt dieser Theologie auf die Aussage verdünnen, daß die Welt eine erste Ursache haben müsse. Damit ist nicht bewiesen, daß diese erste Ursache ein »Gott« sei, gesetzt, daß ein Gott überhaupt zu einem Beweisgegenstand sich herabwürdigen läßt. Die Einsicht in das Wesen dieser rationalen Theologie ist deshalb von Wichtigkeit, weil die abendländische Metaphysik theologisch ist, auch dort, wo sie sich gegen die kirchliche Theologie absetzt.

Die Titel Kosmologie, Psychologie und Theologie – oder die Dreiheit Natur, Mensch, Gott – umschreiben den Bereich, darin alles abendländische Vorstellen sich bewegt, wenn es das Seiende im Ganzen nach der Weise der Metaphysik denkt. Deshalb werden wir beim Lesen der Überschrift »Hinfall der kosmologischen Werte« zunächst vermuten, daß Nietzsche hier aus den drei üblichen Bereichen der »Metaphysik« den einen und besonderen der Kosmologie heraushebe. Diese Vermutung ist irrig. Kosmos bedeutet hier nicht »Natur« im Unterschied zum Menschen und zu Gott, »Kosmos« bedeutet hier soviel wie »Welt«, und Welt ist der Name für das Seiende im Ganzen. Die »kosmologischen Werte« sind nicht eine besondere Wertklasse neben gleichgeordneten oder gar übergeordneten anderen Werten. Sie bestimmen das, »wozu es [das menschliche Leben] gehört, ›Natur‹, ›Welt‹, die gesamte Sphäre des Werdens und der Vergänglichkeit« (»Zur Genealogie der Moral«, VII, 425; 1887); sie bezeichnen den weitesten Ring, der alles, was ist und

wird, umringt. Außer ihnen und über ihnen besteht nichts. Der Nihilismus ist als Entwertung der *obersten* Werte: Hinfall der *kosmologischen* Werte. Das Stück handelt, wenn wir den Titel recht verstehen, vom Wesen des Nihilismus.

Der Abschnitt A ist in vier Absätze gegliedert; der vierte nimmt die drei vorigen auf ihren wesentlichen Gehalt zusammen, auf das, was der Hinfall der kosmologischen Werte bedeutet. Der Abschnitt B gibt einen Ausblick auf die wesentlichen Folgen dieses Hinfalls der kosmologischen Werte. Er zeigt an, daß mit dem Hinfall der kosmologischen Werte nicht auch der Kosmos selbst hinfällig wird. Er wird nur von der Bewertung durch die bisherigen Werte befreit und für eine neue Wertsetzung verfügbar. Der Nihilismus führt deshalb keineswegs in das Nichts. Hinfall ist nicht bloßer Einsturz. Was jedoch geschehen muß, damit der Nihilismus zur Rettung und Neugewinnung des Seienden im Ganzen führt, deutet die dem ganzen Stück beigefügte Schlußbemerkung an.

Die drei ersten Absätze des Abschnittes A beginnen jedesmal gleichlautend: »Der *Nihilismus* als *psychologischer Zustand*« — »wird eintreten müssen«, »tritt *zweitens* ein«, »hat noch eine *dritte* und *letzte* Form«. Der Nihilismus ist für Nietzsche das verborgene Grundgesetz der abendländischen Geschichte. In diesem Stück bestimmt er ihn jedoch ausdrücklich als »psychologischen Zustand«. So erhebt sich die Frage, was Nietzsche mit »psychologisch« und »Psychologie« meint. »Psychologie« ist für Nietzsche nicht die bereits zu seiner Zeit betriebene, der Physik nachgebildete und mit der Physiologie gekoppelte, naturwissenschaftlich-experimentelle Erforschung der seelischen Vorgänge, wobei man als Grundelemente dieser Vorgänge nach der Art der chemischen Elemente die Sinnesempfindungen und ihre leiblichen Bedingungen ansetzt. »Psychologie« bedeutet für Nietzsche auch nicht die Unter-

suchung des »höheren Seelenlebens« und seiner Abläufe im Sinne einer Tatsachenforschung unter anderen; »Psychologie« ist auch nicht »Charakterologie« als Lehre von den verschiedenen Menschentypen. Eher schon könnte man Nietzsches Begriff der Psychologie im Sinne einer »Anthropologie« deuten, wenn »Anthropologie« heißen soll: *philosophisches* Fragen nach dem Wesen des Menschen aus dem Hinblick auf die wesentlichen Bezüge des Menschen zum Seienden im Ganzen. »Anthropologie« ist dann die *»Metaphysik«* des Menschen. Aber auch so treffen wir Nietzsches Begriff der »Psychologie« und des »Psychologischen« nicht. Nietzsches »Psychologie« beschränkt sich keineswegs auf den Menschen, sie erweitert sich aber auch nicht nur auf Pflanzen und Tiere. »Psychologie« ist das Fragen nach dem »Psychischen«, d. h. Lebendigen im Sinne jenes Lebens, das alles Werden im Sinne des *»Willens zur Macht«* bestimmt. Sofern dieser den Grundcharakter alles Seienden ausmacht, die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen aber Metaphysik heißt, ist Nietzsches »Psychologie« gleichbedeutend mit Metaphysik schlechthin. Daß die Metaphysik zur »Psychologie« wird, in der allerdings die »Psychologie« des *Menschen* einen ausgezeichneten Vorrang hat, das liegt bereits im Wesen der neuzeitlichen Metaphysik begründet.

Das Zeitalter, das wir die Neuzeit nennen und in dessen Vollendung die abendländische Geschichte jetzt einzutreten beginnt, bestimmt sich dadurch, daß der Mensch Maß und Mitte des Seienden wird. Der Mensch ist das allem Seienden, d. h. neuzeitlich aller Vergegenständlichung und Vorstellbarkeit Zugrundeliegende, das subiectum. So scharf sich Nietzsche auch immer wieder gegen *Descartes* wendet, dessen Philosophie dieneuzeitliche Metaphysik begründete, er wendet sich nur gegen Descartes, weil dieser den Menschen *noch nicht vollständig* und *entschieden* genug als subiectum

ansetzte. Die Vorstellung des subiectum als ego, Ich, also die »egoistische« Auslegung des subiectum, ist für Nietzsche noch nicht subjektivistisch genug. Erst in der Lehre vom Übermenschen als der Lehre vom unbedingten Vorrang des Menschen im Seienden kommt die neuzeitliche Metaphysik zur äußersten und vollendeten Bestimmung ihres Wesens. In dieser Lehre feiert Descartes seinen höchsten Triumph.

Weil im Menschen, d. h. in der Gestalt des Übermenschen, der Wille zur Macht sein reines Machtwesen uneingeschränkt entfaltet, deshalb ist die »Psychologie« im Sinne Nietzsches als Lehre vom Willen zur Macht *zugleich und zuvor* immer auch der Bezirk der *metaphysischen Grundfragen.* Daher kann Nietzsche in »Jenseits von Gut und Böse« sagen: »Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurteilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt. Dieselbe als Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht* zu fassen, wie ich sie fasse, – daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift«. Am Schluß dieses Abschnittes sagt Nietzsche, es sei zu verlangen, »daß die Psychologie wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind. Denn Psychologie ist nunmehr wieder der Weg zu den Grundproblemen.« (VII, 35 ff.) Wir können auch sagen: Der Weg zu den Grundproblemen der Metaphysik sind die »Meditationes« über den Menschen als subiectum. Psychologie ist der Titel für jene Metaphysik, die den Menschen, d. h. das Menschentum als solches, nicht nur das einzelne »Ich«, als subiectum begreift, als Maß und Mitte, als Grund und Ziel alles Seienden setzt. Wenn der Nihilismus daher als »psychologischer Zustand« gefaßt wird, dann bedeutet dies: Der Nihilismus betrifft die Stellung des Menschen inmitten des Seienden im Ganzen, die Art und Weise, wie der Mensch sich zum Seienden

als solchem in Beziehung setzt, dieses Verhältnis und damit sich selbst gestaltet und behauptet; das besagt aber nichts anderes als die Art und Weise, wie der Mensch geschichtlich ist. Diese Art und Weise bestimmt sich aus dem Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht. Nihilismus als »psychologischer Zustand« genommen, will sagen: Nihilismus als eine Gestalt des *Willens zur Macht* gesehen, als das Geschehen, worin der Mensch geschichtlich ist.

Wenn Nietzsche vom Nihilismus als einem »psychologischen Zustand« redet, wird er bei der Wesenserklärung des Nihilismus auch in »psychologischen« Begriffen sich bewegen und die Sprache der »Psychologie« sprechen. Das ist nicht zufällig und daher auch keine äußerliche Art, sich mitzuteilen. Gleichwohl müssen wir aus dieser Sprache einen wesentlicheren Gehalt heraushören, weil sie den »Kosmos«, das Seiende im Ganzen meint.

Die Herkunft des Nihilismus. Seine drei Formen

Nietzsche nennt in den drei ersten Absätzen von n. 12 A drei Bedingungen, unter denen der Nihilismus eintritt. Nach solchen Bedingungen fragend, sucht er die *Herkunft* des Nihilismus ans Licht zu bringen. Herkunft meint hier nicht nur das »Woher«, sondern das »Wie«, die Art und Weise, in der der Nihilismus wird und ist. »Herkunft« meint keineswegs die historisch nachrechenbare Entstehung. Nietzsches Frage nach der »*Herkunft*« des Nihilismus ist als Frage nach dessen »Ursache« nichts anderes als die Frage nach dem Wesen.

Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Wenn diese obersten, allem Seienden erst seinen Wert verleihenden Werte sich entwerten, dann wird

auch das auf sie gegründete Seiende wertlos. Das Gefühl der Wertlosigkeit, der Nichtigkeit des Alls entsteht. Der Nihilismus als Hinfall der kosmologischen Werte ist dann zugleich das Aufkommen des Nihilismus als *Gefühl* der Wertlosigkeit von Allem, als »psychologischer Zustand«. Unter welchen Bedingungen entsteht dieser Zustand? Der Nihilismus »wird eintreten müssen«, *erstens*, »wenn wir einen ›Sinn‹ in allem Geschehen gesucht haben, der nicht darin ist«. Vorbedingung für den Nihilismus bleibt somit, daß wir einen »Sinn« »in allem Geschehen«, d. h. im Seienden im Ganzen suchen. Was versteht Nietzsche unter »Sinn«? An der Beantwortung dieser Frage hängt das Verständnis des Wesens des Nihilismus, sofern Nietzsche ihn oft mit der Herrschaft der *»Sinnlosigkeit«* (vgl. n. 11) gleichsetzt. »Sinn« bedeutet dasselbe wie Wert, denn statt »Sinnlosigkeit« sagt Nietzsche auch »Wertlosigkeit«. Dennoch fehlt eine zureichende Bestimmung des Wesens des »Sinnes«. »Sinn« – möchte man meinen – versteht jedermann. Im Umkreis des alltäglichen Denkens und ungefähren Meinens trifft dies auch zu. Sobald wir jedoch darauf gelenkt werden, daß der Mensch in allem Geschehen einen ›Sinn‹ sucht, und wenn Nietzsche darauf hinweist, daß dieses Suchen nach einem »Sinn« enttäuscht wird, dann dürften die Fragen nicht zu umgehen sein, was hier Sinn meint, inwiefern und weshalb der Mensch nach einem Sinn sucht, warum er die hierbei mögliche Enttäuschung nicht als etwas Gleichgültiges hinnehmen kann, vielmehr selbst durch sie in seinem Bestand getroffen und gefährdet, ja erschüttert wird.

Nietzsche versteht hier unter »Sinn« (vgl. Absatz 1 und 4) soviel wie »Zweck«. Und damit meinen wir das Wozu und Weswegen für alles Handeln, Verhalten und Geschehen. Nietzsche zählt auf, was der gesuchte »Sinn« gewesen sein könnte, d. h. geschichtlich gedacht, gewesen *ist*, und in merk-

würdigen Abwandlungen *noch* ist: »die sittliche Weltordnung«; »die Zunahme der Liebe und Harmonie im Verkehr der Wesen«, der Pazifismus, der ewige Friede; »die Annäherung an einen allgemeinen Glücks-Zustand«, als das höchstmögliche Glück der größtmöglichen Zahl; »oder selbst das Losgehen auf einen allgemeinen Nichts-Zustand« – denn auch *dieses* Losgehen auf *dieses* Ziel hat noch einen »Sinn«: »ein Ziel ist immer noch ein Sinn.« Weshalb? Weil es einen Zweck hat, weil es selbst der Zweck *ist*. Das Nichts ist ein Ziel? Gewiß, denn das Nichts-Wollen wollen verstattet dem Willen immer noch zu *wollen*. Der Wille zur Zerstörung ist immer noch Wille. Und da Wollen ist sich-selbst-Wollen, verstattet selbst der Wille zum Nichts dem Willen immer noch: *er selbst* – der Wille – zu sein.

Der menschliche Wille »*braucht ein Ziel*, – und eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen«. Denn »Wille« ist als Wille zur Macht: Macht zur Macht, oder wie wir gleich gut sagen können, *Wille zum Willen*, zum Obenbleiben und Befehlenkönnen. Nicht das *Nichts* ist das, wovor der Wille zurückschreckt, sondern das *Nichtwollen*, die Vernichtung seiner eigenen Wesensmöglichkeit. Der Schrecken vor der Leere des Nichtwollens – dieser »horror vacui« – ist »die Grundtatsache des menschlichen Willens«. Und gerade aus dieser »*Grundtatsache*« des menschlichen Willens, daß er lieber noch *Wille zum Nichts* ist als *Nichtwollen*, entnimmt Nietzsche den Beweisgrund für seinen Satz, daß der Wille in seinem Wesen Wille zur Macht sei. (Vgl. »Zur Genealogie der Moral«, VII, 399; 1887.) »Sinn«, »Ziel« und »Zweck« sind das, was dem Willen erlaubt und ermöglicht, Wille zu sein. Wo Wille, da ist nicht nur ein Weg, sondern vordem *für* den Weg je ein Ziel, und sei dieses »nur« der Wille selbst.

Nun sind aber jene unbedingten »Zwecke« in der Geschichte des Menschen noch niemals erreicht worden. Alles Bemühen

und Betreiben, alles Unternehmen und Wirken, alles Unterwegssein des Lebens, alles Vorangehen, alle »Prozesse«, kurz alles »Werden« erzielt *nichts*, erreicht *nichts*, nichts nämlich im Sinne einer *reinen* Verwirklichung jener *unbedingten* Zwecke. Die Erwartung nach dieser Hinsicht wird enttäuscht; jede Anstrengung erscheint als wertlos. Der Zweifel regt sich, ob es überhaupt einen Zweck hat, je für das Seiende im Ganzen einen »Zweck« anzusetzen, einen »Sinn« zu suchen. Wie, wenn nicht nur das Mühen um eine Zweckerfüllung und Sinnvollendung, sondern vielleicht und zuvor schon solches Suchen und Setzen von Zweck und Sinn eine Täuschung wäre? Der oberste Wert selbst gerät dadurch ins Schwanken, verliert seinen unbezweifelten Wertcharakter, »entwertet sich«. Der »Zweck«, das, worauf alles ankommen soll, was *vor* allem *für* alles unbedingt an sich gilt, der oberste Wert, wird hinfällig. Die Hinfälligkeit der obersten Werte rückt ins *Bewußtsein*. Gemäß diesem neuen Bewußtsein verändert sich das Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen und zu sich selbst.

Der Nihilismus als psychologischer Zustand, als »Gefühl« der Wertlosigkeit des Seienden im Ganzen, »tritt *zweitens* ein, wenn man eine *Ganzheit*, eine *Systematisierung*, selbst eine *Organisierung* in allem Geschehen und unter allem Geschehen angesetzt hat«, die sich nicht verwirklicht. Das jetzt als oberster Wert des Seienden im Ganzen Angeführte hat den Charakter der *»Einheit«*, Einheit hier verstanden als die alles durchwaltende Einigung, Ordnung und Gliederung von allem auf eines. Diese »Einheit« scheint in ihrem Wesen weniger fragwürdig zu sein als der zuerst genannte »kosmologische Wert«, der »Sinn«. Dennoch stellen wir von uns aus sogleich auch hier die Frage, inwiefern und weshalb der Mensch eine solche »herrschende« und »vorwaltende« »Einheit« *»ansetzt«* und wie solche Ansetzung begründet wird

und ob sie überhaupt begründbar ist; und wenn nicht, in welcher Weise sie zu Recht gesetzt ist.

Zugleich meldet sich die weitere Frage, ob und wie dieses »Ansetzen« einer »Einheit« für das Seiende im Ganzen mit dem zuerst genannten »Suchen« eines »Sinnes« zusammenhängt, ob beides dasselbe ist und wenn ja, weshalb dieses Selbe in verschiedenen Begriffen gefaßt wird. *Daß* der Mensch nach einem Sinn sucht und eine höchste, alles durchwaltende Einheit des Seienden ansetzt, mag jederzeit erweisbar sein. Gleichwohl muß schon jetzt für das Folgende die Frage wachgehalten werden, *was* dieses Suchen und Ansetzen denn sei und worin es gründe. Am Ende des 2. Absatzes, der die Ansetzung der »Einheit« kennzeichnet, wofür Nietzsche auch den gleich blassen Titel »Allgemeinheit« gebraucht, gibt er einen Hinweis auf den *Grund* dieser Ansetzung, um damit zugleich anzudeuten, was geschieht, wenn das Angesetzte sich *nicht* bewährt und erfüllt. Nur wenn durch den Menschen hindurch *das Ganze des Seienden* »wirkt« und er in die »Einheit« einbezogen ist und in ihr »untertauchen darf wie in einem Element höchsten Wertes«, hat der Mensch selbst für sich selbst einen *»Wert«*. Also, schließt Nietzsche, muß der Mensch eine solche Ganzheit und Einheit des Seienden in den Ansatz bringen, *»um an seinen Wert glauben zu können.«*

Dabei ist unterstellt, daß dieses Glaubenkönnen des Menschen an den eigenen »Wert« nötig ist. Es ist nötig, weil es sich überall um die Selbstbehauptung des Menschen handelt. Damit der Mensch seines eigenen Wertes sicher bleiben kann, muß er für das Seiende im Ganzen einen obersten Wert ansetzen. Wird aber der Glaube an eine das Ganze durchwirkende Einheit enttäuscht, dann erwächst die Einsicht, daß mit allem Handeln und Wirken (»Werden«) nichts erzielt wird. Was liegt in dieser Einsicht beschlossen? Nichts

Geringeres, als daß auch dieses Wirken und Werden nichts »Wirkliches« und wahrhaft Seiendes, sondern nur eine Täuschung ist. Das Wirken ist dann das Unwirkliche. Das »Werden« erscheint jetzt nicht nur als ziel- und sinnlos, sondern als in sich selbst gewichtslos und daher *unwirklich*. Um jedoch dieses Unwirkliche trotz allem retten zu können und dem Menschen einen eigenen Wert zu sichern, muß über dem »Werden« und dem »Veränderlichen« und eigentlich Unwirklichen und nur Scheinbaren eine *»wahre Welt«* angesetzt werden, in der das Bleibende aufbehalten ist, das von keinem Wechsel und keinem Mangel, von keiner Enttäuschung berührt wird. Die Ansetzung dieser »wahren Welt«, des jenseitigen Übersinnlichen, geht allerdings auf Kosten der Einschätzung der diesseitigen »Welt«. Diese wird zu einer – an der Ewigkeit gemessen nur kurzen – Irrfahrt durch das Vergängliche herabgesetzt, deren Mühsal sich in der Ewigkeit bezahlt macht, insofern sie von dorther ihren Wert erhält.

Aus der Ansetzung einer »wahren Welt« als der Welt des an sich Seienden, Bleibenden über der falschen als der Welt der Veränderung und des Scheines entspringt »noch eine *dritte* und *letzte* Form« des Nihilismus – dann nämlich, wenn der Mensch dahinterkommt, daß diese *»wahre* Welt« (das »Transzendente« und Jenseitige) nur aus »psychologischen Bedürfnissen« gezimmert ist. Nietzsche nennt hier die »psychologischen Bedürfnisse« nicht ausdrücklich; er hat sie bei der Erläuterung der Absetzung von Einheit und Ganzheit schon genannt. Dem Seienden im Ganzen muß ein Wert eingelegt werden, damit der Selbstwert des Menschen gesichert bleibt; es muß eine jenseitige Welt geben, damit die diesseitige ertragen werden kann. Wenn aber dem Menschen vorgerechnet wird, daß er mit seiner Rechnung auf eine jenseitige »wahre Welt« nur mit sich selbst und seinen »Wün-

schen« rechnet und ein bloß Wünschbares zu einem an sich Seienden hinaufsteigert, dann gerät diese so erfundene »wahre Welt« – der oberste Wert – ins Wanken.

Es bleibt nicht mehr nur beim Gefühl der Wert- und Ziellosigkeit des Werdens, nicht mehr nur beim Gefühl der Unwirklichkeit des Werdens. Der Nihilismus wird jetzt zum ausdrücklichen Unglauben an so etwas wie eine »über« dem Sinnlichen und Werdenden (dem »Physischen«) errichtete, d. h. meta-physische Welt. Dieser Unglaube an die Metaphysik verbietet sich jede Art von Schleichweg zu einer Hinter- oder Überwelt. Damit kommt der Nihilismus in ein neues Stadium. Es bleibt nicht einfach bei dem Gefühl der Wertlosigkeit dieser Welt des Werdens und beim Gefühl ihrer Unwirklichkeit. Die Welt des Werdens zeigt sich vielmehr, wenn die *übersinnliche* wahre Welt gefallen ist, umgekehrt als die »*einzige* Realität«, d. h. als die eigentliche und alleinige »wahre« Welt.

So entsteht ein eigenartiger Zwischenzustand: 1. *Die Welt des Werdens*, d. h. das hier und jetzt betriebene Leben und seine sich wandelnden Bezirke, kann als *wirklich* nicht geleugnet werden. 2. Diese selbe *allein* wirkliche Welt ist aber zunächst ohne Ziel und Wert und deshalb so nicht zu ertragen. Es herrscht nicht einfach das Gefühl der Wertlosigkeit des Wirklichen, sondern das der *Ratlosigkeit* innerhalb des allein Wirklichen; es fehlt die Einsicht in den Grund dieser Lage und in die Möglichkeit ihrer Überwindung.

Schon aus der bisherigen Erläuterung des Abschnittes A dürfte deutlich geworden sein, daß Nietzsche hier nicht beliebig »drei Formen« des Nihilismus nebeneinanderstellt. Er will auch nicht nur drei Weisen beschreiben, nach denen die bisherigen obersten Werte angesetzt werden. Wir erkennen leicht, daß die genannten drei Formen des Nihilismus unter sich eine innere Beziehung unterhalten und zusam-

men eine eigenartige Bewegung, d. h. *Geschichte* ausmachen. Zwar nennt Nietzsche an keiner Stelle historisch bekannte und nachweisbare Formen der Ansetzung der obersten Werte, nirgends die historisch darstellbaren geschichtlichen Zusammenhänge solcher Ansetzungen, die wir als metaphysische Grundstellungen bezeichnen können. Gleichwohl hat er solche im Blick. Er will zeigen, wie auf dem Grunde des inneren Zusammenhangs dieser Ansetzungen der obersten Werte der Nihilismus nicht nur entsteht, sondern zu einer einzigartigen Geschichte wird, die einem eindeutigen geschichtlichen Zustand entgegentreibt. Nietzsche faßt die Darstellung der drei »Formen« des Nihilismus also zusammen:

> »— Was ist im Grunde geschehen? Das Gefühl der *Wertlosigkeit* wurde erzielt, als man begriff, daß weder mit dem Begriff *›Zweck‹*, noch mit dem Begriff *›Einheit‹*, noch mit dem Begriff *›Wahrheit‹* der Gesamtcharakter des Daseins interpretiert werden darf. Es wird nichts damit erzielt und erreicht; es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens: der Charakter des Daseins ist nicht ›wahr‹, ist *falsch* . . ., man hat schlechterdings keinen Grund mehr, eine *wahre* Welt sich einzureden . . .«

Nach dieser Zusammenfassung sieht es freilich so aus, als seien das Suchen eines Sinnes, das Ansetzen einer Einheit und der Aufstieg zu einer »wahren« (übersinnlichen) Welt nur drei gleichgeordnete Interpretationen des »Gesamtcharakters des Daseins«, bei denen jedesmal »nichts erreicht« wird.

Wie wenig jedoch Nietzsche nur an eine Feststellung von Arten des Nihilismus und seiner Entstehungsbedingungen denkt, verrät der Schlußsatz der Zusammenfassung von A:

> »Kurz: die Kategorien *›Zweck‹*, ›Einheit‹, ›Sein‹, mit denen wir der Welt einen Wert eingelegt haben, werden

wieder von uns *herausgezogen* — und nun sieht die Welt *wertlos aus* . . .«

Bevor wir zeigen, wie gemäß diesem Schlußsatz der ganze vorstehende Abschnitt A zu verstehen ist, muß zuvor dieser Satz in seinem Wortlaut, und zwar nach zwei Hinsichten, erläutert werden.

Die obersten Werte als Kategorien

Nietzsche nennt die obersten Werte plötzlich »Kategorien«, ohne diesen Titel genauer zu erklären und damit zu begründen, weshalb die obersten Werte auch als »Kategorien« gefaßt, warum die »Kategorien« als oberste Werte begriffen werden können. Was heißt »Kategorie«? Das aus der griechischen Sprache stammende Wort ist uns noch als Fremdwort geläufig. Wir sagen z. B., jemand gehöre in die Kategorie der Mißvergnügten. Wir sprechen von einer »besonderen Kategorie von Menschen« und verstehen hier »Kategorie« in der Bedeutung von »Klasse« oder »Sorte«, welche Ausdrücke auch Fremdwörter sind, nur daß sie nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Romanischen und Römischen stammen. Der Sache nach werden die Namen »Kategorie«, »Klasse«, »Sorte« zur Bezeichnung eines Bezirkes, Schemas, Schubfaches gebraucht, wohinein etwas untergebracht und so eingeordnet wird.

Dieser Gebrauch des Wortes »Kategorie« entspricht weder dem ursprünglichen Wortbegriff noch der mit diesem zusammenhängenden Bedeutung, die das Wort als philosophisches Grundwort erhalten hat. Indes ist der uns geläufige Gebrauch des Wortes vom philosophischen abgeleitet. κατηγορία' κατηγορεῖν ist entstanden aus κατά und ἀγορεύειν. ἀγορά bedeutet die öffentliche Versammlung von Menschen im Unterschied zu einer geschlossenen in der Ratsversammlung, die

Öffentlichkeit der Beratung, der Gerichtsverhandlung, des Marktes und des Verkehrs, ἀγορεύειν heißt: öffentlich reden, etwas in der Öffentlichkeit für diese kundtun, offenbar machen. κατά besagt: von oben her auf etwas herab, es meint den Blick auf etwas hin; κατηγορεῖν bedeutet demnach: im ausdrücklichen Hinblick auf etwas dieses als das, was es ist, öffentlich- und offenbarmachen. Solches Offenbarmachen geschieht durch das Wort, sofern dieses eine Sache – überhaupt ein Seiendes – auf das hin anspricht, was es ist, und es als das so und so Seiende nennt.

Diese Art des Ansprechens und Herausstellens, der Veröffentlichung im Wort, tritt in einer betonten Weise dort auf, wo in der öffentlichen Gerichtsverhandlung gegen jemanden Anklage erhoben wird, daß er derjenige sei, der das und das verschuldet habe. Das ansprechende Herausstellen hat seine auffälligste und daher gewöhnlichste Weise in der öffentlichen Anklage. Daher bedeutet κατηγορεῖν im besonderen ein herausstellendes Ansprechen im Sinne von »anklagen«. Aber dabei schwingt als Grundbedeutung das offenbarmachende Ansprechen mit. In dieser Bedeutung kann das Hauptwort κατηγορία gebraucht werden. Die κατηγορία ist dann das Ansprechen eines Dinges auf das, was es ist, so zwar, daß durch dieses Ansprechen gleichsam das Seiende selbst, in dem, was *es selbst* ist, zum Wort, d. h. in den Vorschein und in das Offene der Öffentlichkeit kommt. Eine κατηγορία in diesem Sinne ist das Wort »Tisch« oder »Kasten« oder »Haus«, »Baum« und dgl., aber auch rot, schwer, dünn, tapfer – kurz jedes Wort, das etwas Seiendes in seinem Eigenen anspricht und so kundgibt, wie das Seiende aussieht und ist. Das Aussehen, das, worin ein Seiendes sich zeigt als das, was es ist, heißt griechisch τὸ εἶδος oder ἡ ἰδέα. Die Kategorie ist die Ansprechung eines Seienden auf das je Eigene seines Aussehens, also der *Eigen-Name* in einem

ganz weiten Sinne genommen. Nach dieser Bedeutung wird das Wort κατηγορία auch von Aristoteles gebraucht (Phys. B 1, 192 b 17). Es gilt dabei keineswegs als ein der philosophischen Sprache vorbehaltener Ausdruck (»Terminus«).

Eine κατηγορία ist ein Wort, durch das eine Sache in dem »belangt« wird, was sie ist. Diese vorphilosophische Bedeutung von κατηγορία bleibt weit entfernt von derjenigen, die dem lässigen und oberflächlichen Fremdwort »Kategorie« in unserer Sprache noch verblieben ist. Der erwähnte Aristotelische Sprachgebrauch entspricht vielmehr ganz dem griechischen Sprachgeist, der allerdings ein unausgesprochen philosophisch-metaphysischer ist und daher die griechische Sprache zusammen mit dem Sanskrit und der gutverwahrten deutschen Sprache vor allen anderen Sprachen auszeichnet.

Nun handelt aber die Philosophie als Metaphysik in einem betonten Sinne von »Kategorien«. Da ist die Rede von einer »Kategorienlehre« und einer »Kategorientafel«; Kant lehrt z. B. in seinem Hauptwerk, der »Kritik der reinen Vernunft«, daß die Tafel der Kategorien aus der Tafel der Urteile abgelesen und hergeleitet werden könne. Was heißt hier in der Sprache der Philosophen »Kategorie«? Wie hängt der philosophische Titel »Kategorie« mit dem vorphilosophischen Wort κατηγορία zusammen?

Aristoteles, der das Wort κατηγορία auch in der gewöhnlichen Bedeutung von Ansprechung einer Sache auf ihr Aussehen gebraucht, erhebt zum ersten Mal und für die nächsten zwei Jahrtausende maßgebend den vorphilosophischen Namen κατηγορία zum Rang eines philosophischen Namens, der solches benennt, was die Philosophie ihrem Wesen gemäß in ihrem Denken zu bedenken hat. Diese Rangerhöhung des Wortes κατηγορία vollzieht sich in einem echten philosophischen Sinne. Denn diesem Wort wird nicht irgendeine abgelegene, vermeintlich willkürlich ausgedachte und, wie man

gern sagt, »abstrakte« Bedeutung untergeschoben. Der Sprach- und Sachgeist des Wortes selbst wird zum Hinweis auf eine mögliche, bisweilen notwendig andere und zugleich wesentlichere Bedeutung. Wenn wir »dieses etwas da« (diese »Tür«) als Tür ansprechen, so liegt in solchem Ansprechen als Tür bereits eine andere Ansprechung. Welche denn? Wir haben sie bereits genannt, indem wir sagten: »dieses etwas da« werde als Tür angesprochen. Damit wir das so Genannte als »Tür« und nicht als Fenster ansprechen können, muß sich das Gemeinte schon als *»dieses Etwas da«* — als dieses von sich her so und so Anwesende — gezeigt haben. Bevor wir und indem wir das Gemeinte als »Tür« ansprechen, ist bereits der stillschweigende Anspruch gefallen, daß es ein »dieses etwas da« — ein Ding sei. Wir könnten das Genannte nicht als Tür ansprechen, wenn wir es nicht zuvor schon als dergleichen wie ein für sich bestehendes Ding uns begegnen ließen. Die Ansprechung (κατηγορία), daß es ein Ding sei, liegt der Ansprechung »Tür» zugrunde; »Ding« ist eine gründlichere und ursprünglichere *Kategorie* als Tür; nämlich eine solche »Kategorie«, Ansprechung, die sagt, in welchem Seinscharakter das genannte Seiende sich zeige: daß es ein für sich Seiendes sei; wie Aristoteles sagt: ein Etwas, das von sich her für sich ist — τόδε τι.

Und ein zweites Beispiel. Wir stellen fest: diese Tür ist braun (und nicht weiß). Damit wir das genannte Ding als braun ansprechen können, müssen wir es auf seine Farbe hin ansehen. Aber auch die Farbigkeit des Dinges kommt uns als je diese und keine andere nur zu Gesicht, wenn uns zuvor schon das Ding in seinem so und so Beschaffensein entgegenkommt. Wäre das Ding nicht schon und zugleich angesprochen auf seine Beschaffenheit, dann könnten wir es niemals als »braun«, d. h. als braun gefärbt, als so und so beschaffen (qualifiziert) ansprechen.

Der vorphilosophischen Ansprechung (κατηγορία) als »braun« liegt zugrunde, und zwar als ihr tragender Grund, die Ansprechung »so und so beschaffen«, die Kategorie »Beschaffenheit«, ποιότης, ποιόν, qualitas. Im Verhältnis zur Kategorie »Qualität« ist die erstgenannte als Kategorie dadurch ausgezeichnet, daß sie das nennt, was jeder Qualität zum Grunde liegen muß, *das Zugrundeliegende*, ὑποκείμενον, subiectum, substantia. »Substanz«, Qualität und weiterhin Quantität, Relation sind »Kategorien«: ausgezeichnete Ansprechungen des Seienden, jene nämlich, die das Seiende daraufhin ansprechen, was es *als ein Seiendes* ist, gleichviel ob es eine Tür oder ein Fenster, ein Tisch oder ein Haus, ein Hund oder eine Katze, ob es braun oder weiß, süß oder sauer, groß oder klein ist.

Die Metaphysik läßt sich bestimmen als die in das Wort des Denkens sich fügende Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Dieses Wort sagt die Ansprechungen des Seienden als solchen in seiner Verfassung, die Kategorien aus. Demnach sind die Kategorien die metaphysischen Grundworte und *daher* die Namen für die philosophischen Grundbegriffe. Daß diese Kategorien als Ansprechungen in unserem gewöhnlichen Denken und alltäglichen Verhalten zum Seienden stillschweigend gesagt sind und sogar von den meisten Menschen zeit ihres »Lebens« niemals als diese schweigenden Ansprechungen erfahren, erkannt oder gar begriffen werden, dies und noch anderes ist kein Grund für die Meinung, diese Kategorien seien etwas Gleichgültiges, von der angeblich »lebensfernen« Philosophie Ausgedachtes. Daß der alltägliche Verstand und das gewöhnliche Meinen von diesen Kategorien nichts wissen und auch nichts zu wissen brauchen, bezeugt nur, ein wie unumgänglich Wesenhaftes hier zur Erörterung steht, gesetzt, daß die Nähe zum Wesen je nur das Vorrecht, aber auch das Verhängnis der Wenigen

bleibt. Daß es z. B. dergleichen wie einen Dieselmotor gibt, hat seinen entscheidenden, alles tragenden Grund darin, daß einmal von Philosophen die Kategorien der maschinentechnisch nutzbaren »Natur« eigens gedacht und durchdacht wurden.

Daß der »Mann von der Straße« meint, einen »Dieselmotor« gäbe es, weil Diesel ihn erfunden habe, ist in der Ordnung. Nicht jedermann braucht zu wissen, daß dieses ganze Erfindungswesen keinen einzigen Schritt hätte tun können, wenn nicht die Philosophie in dem geschichtlichen Augenblick, da sie den Bezirk ihres Un-Wesens betrat, die Kategorien dieser Natur gedacht und so erst den Bezirk für das Suchen und Versuchen der Erfinder geöffnet hätte. Wer jedoch von dieser eigentlichen Herkunft der modernen Kraftmaschine weiß, ist dadurch freilich nicht imstande, bessere Motoren zu bauen; aber er ist vielleicht imstande und vielleicht allein imstande zu fragen, was diese Maschinentechnik innerhalb der Geschichte des Verhältnisses des Menschen zum Sein ist.

Die Frage, was sie für den Fortschritt und die Kultur des Menschen bedeutet, hat dagegen kein Gewicht und dürfte ohnedies überholt sein; denn die Technik bedeutet genau soviel, als die ihr gleichzeitige »Kultur« bedeutet.

Die Kategorien sind Ansprechungen des Seienden im Hinblick auf das, was das Seiende als ein solches seiner Verfassung nach ist. Die Kategorien werden daher als diese Ansprechungen eigens erkannt in der Besinnung auf das, was im gewöhnlichen Ansprechen und Besprechen des Seienden stets schon stillschweigend mitgesprochen und angesprochen wird.

Die Grundform des alltäglichen Ansprechens des Seienden ist die Aussage — Aristotelisch der λόγος ἀποφαντικός, das Sagen, das imstande ist, das Seiende von ihm selbst her sich zeigen zu lassen. Am Leitfaden dieses λόγος hat Aristote-

les die »Kategorien«, die im Aussagen unausgesprochenen, aber alles Aussagen tragenden Ansprechungen, erstmals ausgesprochen. Ihm lag nicht an einem »System« der Kategorien. Vor ihm stand nach dem Vorgang Platons die vornehmste Aufgabe, erst einmal zu zeigen, *daß* solche Kategorien in den Bereich dessen gehören, was die Philosophie erstlich und eigentlich (als πρώτη φιλοσοφία) zu bedenken hat. Die Aussage, enuntiatio, wird dann als Urteil begriffen. In den verschiedenen Weisen des Urteils liegen die verschiedenen Ansprechungen, Kategorien verborgen. Deshalb lehrt Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft«, die Tafel der Kategorien müsse am Leitfaden der Urteilstafel gewonnen werden. Was *Kant* hier ausspricht, ist – in einer freilich inzwischen abgewandelten Form – dasselbe, was Aristoteles über zweitausend Jahre vorher erstmals vollzog.

Wenn Nietzsche in Abschnitt B von n. 12 die obersten Werte ohne weitere Begründung »Vernunft-Kategorien« nennt, dann ist diese Kennzeichnung wiederum dasselbe, was Kant lehrte und was Aristoteles vorausdachte. Der Ausdruck »Vernunft«-Kategorien besagt: die Vernunft, das vernünftige Denken, das Urteilen des Verstandes, der λόγος ἀποφαντικός, die »Logik« – sind dasjenige, wozu die Kategorien in einer ausgezeichneten und ihr Wesen mitbestimmenden Beziehung stehen. Die Art dieser Beziehung zwischen den Kategorien und der Vernunft, dem urteilenden Denken, wird freilich von Aristoteles und Kant und Nietzsche verschieden gefaßt, je nachdem, wie sie das Wesen der »Vernunft« und des λόγος, d. h. das Wesen des Menschen bestimmen, wie sie im Zusammenhang damit das Seiende als solches, das in den Kategorien sein Gefüge zeigt, erfahren und auslegen.

Durch diese Unterschiede hindurch bleibt doch das Wesentliche und Tragende erhalten, daß die Bestimmungen des Seienden als solchen aus der Rücksicht auf den λόγος, das

aussagende Denken, gewonnen und begründet werden. Die Kategorien als Bestimmungen des Seienden als solchen sagen, was das Seiende als Seiendes ist. Sie sagen das »Allgemeinste«, das vom Seienden gesagt werden kann: die Seiendheit oder das Sein. Das Sein des Seienden wird am Leitfaden der Aussage, des Urteils, des »Denkens« erfaßt und begriffen. Diese Art der Bestimmung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen, d. h. zugleich die Metaphysik, denkt das Seiende nach den Kategorien.

Als Kennzeichen des Wesens aller Metaphysik können wir daher den Titel prägen: *Sein und Denken*, deutlicher: Seiendheit und Denken, in welcher Fassung sich ausdrückt, daß das Sein am Leitfaden des Denkens vom Seienden her auf dieses zu als *dessen* »Allgemeinstes« begriffen wird, wobei das »Denken« sich als das aussagende Sagen versteht. Dieses Denken des Seienden im Sinne des φύσει und τέχνῃ ὄν, »des von sich her aufgehenden und des hergestellten Anwesenden«, bleibt der Leitfaden für das philosophische Denken des Seins als Seiendheit.

Der Titel *Sein und Denken* gilt auch für die irrationale Metaphysik, die so heißt, weil sie den Rationalismus auf die Spitze treibt und am wenigsten sich seiner entledigt, so wie jeder A-theismus sich mehr mit Gott abgeben muß als der Theismus.

Weil es sich bei dem, was Nietzsche die »kosmologischen Werte« nennt, um die obersten Bestimmungen des Seienden im Ganzen handelt, deshalb kann Nietzsche auch von »Kategorien« sprechen. Daß Nietzsche diese obersten Werte ohne weitere Erläuterung und Begründung »Kategorien« nennt und die Kategorien als Vernunft-Kategorien begreift, dies zeigt, wie entschieden er in der Bahn der Metaphysik denkt.

Ob Nietzsche aber dadurch, daß er diese Kategorien als *Werte*

begreift, aus der Bahn der Metaphysik heraustritt und sich mit Recht als »Antimetaphysiker« bezeichnet oder ob er damit nur die Metaphysik zu ihrem endgültigen Ende bringt und dadurch selbst zum letzten Metaphysiker wird, das sind Fragen, zu denen wir erst unterwegs sind, deren Beantwortung aber mit der *Aufhellung* des Nietzscheschen Begriffes des Nihilismus aufs engste zusammenhängt.

Das zweite, was zunächst für die Texterläuterung des Schlußsatzes von Abschnitt A nötig wird, ist der Hinweis auf die Art, wie Nietzsche hier die drei Kategorien, nach denen das Seiende im Ganzen ausgelegt worden ist, zusammenfassend benennt. Statt »Sinn« sagt er jetzt »Zweck«, statt »Ganzheit« und »Systematisierung« sagt er »Einheit«, und was das Entscheidendste ist, statt »Wahrheit« und »wahre Welt« sagt er hier rundweg »Sein«. Alles das wiederum ohne jede Erläuterung. Wir dürfen uns indes über das Fehlen einer Erläuterung der hier gebrauchten Begriffe und Namen nicht wundern. Was uns in diesem Stück als Aufzeichnung vorliegt, ist nicht der Abschnitt eines für die »Öffentlichkeit« bestimmten Buches oder gar der Abschnitt eines Lehrbuches sondern das Selbstgespräch des Denkers. Hierbei spricht er nicht mit seinem »Ich« und seiner »Person«, er spricht mit dem Sein des Seienden im Ganzen und aus dem Bezirk des schon vormals in der Geschichte der Metaphysik Gesprochenen.

Wir dagegen, die nachgekommenen Leser, müssen erst in den Bezirk der Metaphysik eindringen, um das Gewicht der Worte, jeder Abwandlung derselben und ihrer begrifflichen Fassung recht abwägen und den einfachen Text *denkend* lesen zu können. Wir behalten jetzt nur im Auge, daß Nietzsche die »Wahrheit« als Vernunft-Kategorie faßt und »Wahrheit« gleichsetzt mit »Sein«. Wenn anders nämlich das »Sein« das erste und letzte Wort über das Seiende im Ganzen ist, dann muß Nietzsches Gleichsetzung von »Sein« und »Wahrheit«

Wesentliches ankündigen für die Verdeutlichung seiner metaphysischen Grundstellung, in der die Erfahrung des Nihilismus ihre Wurzel hat.

Der Nihilismus und der Mensch der abendländischen Geschichte

Was will der Schlußsatz von Abschnitt A sagen?
1. Daß wir mit den Kategorien »Zweck«, »Einheit« und »Sein« der »Welt« (d. h. dem Seienden im Ganzen) einen *Wert* eingelegt haben.
2. Daß diese der Welt eingelegten Kategorien »wieder von uns *herausgezogen*« werden.
3. Daß nach dieser Herausziehung der Kategorien, d. h. der Werte, die Welt »nun« *wert-los* aussieht.

Der Zustand, der mit diesem »nun« bezeichnet wird, ist keineswegs als endgültiger gedacht. Das »nun« will nicht sagen, von jetzt ab solle es bei dieser Wert-losigkeit und diesem wertlos-Aussehen der Welt sein Bewenden haben. Die Überschrift des Stückes lautet zwar einfach »Hinfall der kosmologischen Werte«, und die erste Wesensbestimmung des Nihilismus lautet: »Entwertung der obersten Werte«. Aus dem jetzt zu erläuternden Schlußsatz ergibt sich aber nicht nur, daß die Entwertung der bisherigen obersten Werte nicht das Ende bedeutet; aus diesem Schlußsatz spricht die Sprache einer anderen Haltung. Die Rede ist von einem Hineinlegen der Werte in das und von einem Herausziehen der Werte aus dem All des Seienden, welches All gleichsam an sich besteht und ein Einlegen und Herausziehen von Werten zuläßt. Die Werte werden nicht von selbst nur hinfällig, wir ziehen die Werte – vormals von uns eingelegt – wieder aus der Welt heraus. Wir sind bei der Wertsetzung und Wertabsetzung tätig und als Tätige beteiligt. Wer sind die »wir«?

Was geht hier vor sich? Der Nihilismus ist offenbar kein bloßer schleichender Verfall der irgendwo an sich vorhandenen Werte. Er ist eine Absetzung der Werte durch uns, die wir über ihre Setzung verfügen. Mit »uns« und »wir« meint Nietzsche jedoch den Menschen der abendländischen Geschichte. Er will nicht sagen, daß dieselben Menschen, die die Werte hineinlegen, sie auch wieder herausziehen, sondern daß die Hineinlegenden und Herausziehenden die Menschen *derselben* und *einen* Geschichte des Abendlandes sind. *Wir* selbst, die Heutigen seines Zeitalters, gehören zu denen, die jene einstmals hineingelegten Werte wieder herausziehen. Die Absetzung der bisherigen obersten Werte entspringt nicht einer bloßen Sucht nach blinder Zerstörung und eitler Neuerung. Sie entspringt einer Not und der Notwendigkeit, der Welt *den* Sinn zu geben, der sie nicht zu einem bloßen Durchgang in ein Jenseits herabsetzt. Eine Welt soll werden, die jenen Menschen ermöglicht, der sein Wesen aus seiner eigenen Wertfülle entfaltet. Dazu aber bedarf es eines Überganges, des Hindurchganges durch eine Lage, in der die Welt wert-los aussieht, aber zugleich einen neuen Wert verlangt. Der Hindurchgang durch den Zwischen-Zustand muß diesen als einen solchen in der größtmöglichen Bewußtheit durchschauen: dazu ist nötig, die Herkunft dieses Zwischenzustandes zu erkennen und die erste Ursache des Nihilismus ans Licht zu bringen. Nur aus dieser Bewußtheit des Zwischenzustandes entspringt der entscheidende Wille zu seiner Überwindung.

Die Darlegung Nietzsches, die wie eine Aufzählung der Entstehungsbedingungen des Nihilismus und wie eine bloße Beschreibung seines Verlaufs begann, lautet plötzlich wie das Sagen von dem, was wir vollziehen, ja vollziehen müssen. Es handelt sich in all dem nicht um eine historische Kenntnisnahme vergangener Begebnisse und ihrer Nachwirkungen in

der Gegenwart. Bevorstehendes steht auf dem Spiel, solches, was erst im Gang ist, Entscheidungen und Aufgaben. Deren durchgängiger Charakter wird als Einlegen und Herausziehen von Werten in die und aus der Welt gedeutet.

Nihilismus und Nihilismus ist nicht dasselbe. Nihilismus ist nicht erst der Vorgang der Entwertung der obersten Werte, auch nicht nur das *Herausziehen* dieser Werte. Schon das Hineinlegen dieser Werte in die Welt ist Nihilismus. Die Entwertung der Werte endet nicht mit einem allmählichen Wertloswerden der Werte nach der Art eines Rinnsals, das im Sande versickert, der Nihilismus vollendet sich im Herausziehen der Werte, in der zugreifenden Beseitigung der Werte. Diesen inneren Wesensreichtum des Nihilismus will Nietzsche uns deutlich machen. Deshalb muß der Abschnitt B in uns eine entschiedene Haltung erwecken.

Wenn wir den Abschnitt A jetzt mit einem geschärften Blick noch einmal überschauen, vermögen wir auch die unterschiedliche Einführung der scheinbar nur aufgezählten drei Entstehungsbedingungen des Nihilismus zu erkennen. Im ersten Absatz sagt Nietzsche grundsätzlich: Der Nihilismus als psychologischer Zustand »wird eintreten müssen«. Hier ist im voraus die Grundbedingung für die Möglichkeit des Nihilismus genannt — die nämlich, daß überhaupt dergleichen wie ein »Sinn« als Gesuchtes gesetzt wird.

Im zweiten Absatz heißt es: der Nihilismus als psychologischer Zustand »tritt ein«. Hier wird die entscheidende Bedingung genannt, die das wirkliche Wankendwerden der obersten Werte einleitet und so beherrscht, daß eine umringende und aufnehmende Ganzheit, eine »Einheit« als Sinn gesetzt wird, die durch den Menschen hindurch wirkt und das Menschsein im Seienden fest- und sichermacht.

Im dritten Absatz heißt es: »Der Nihilismus als psychologischer Zustand hat noch eine *dritte* und *letzte* Form.« Hier

wird auf ein Kommendes vorausgeblickt, worin erst der Nihilismus in sein volles Wesen findet. Dies ist die Ansetzung einer wahren, jenseitigen Welt an sich als Ziel und Vorbild der scheinbaren, diesseitigen.

Im ersten Absatz ist die Grundbedingung der Möglichkeit, im zweiten der wirkliche Beginn, im dritten die notwendige Wesensvollendung des Nihilismus genannt. So erst kommt im Ganzen die Geschichte des Nihilismus *als* Geschichte in ihren Wesenszügen zur »Darstellung«.

Wir können jetzt die schon gestreifte Frage nicht länger zurückhalten, ob und wie dieser Wesensgeschichte des Nihilismus nun auch jene geschichtliche Wirklichkeit entspreche, die man historisch festzustellen pflegt. Unmittelbar sagt Nietzsche darüber nichts, wie er denn auch seine Darlegung nicht eigens als Wesensgeschichte des Nihilismus kennzeichnet. Hier bleibt alles unbestimmt. Gleichwohl gibt es Anzeichen dafür, daß Nietzsche die »wirkliche« Geschichte im Blick hat, vor allem dort, wo er die dritte Form des Nihilismus bespricht.

Mit der Ansetzung der »wahren Welt« gegenüber der Welt des Werdens als einer nur scheinbaren Welt meint Nietzsche die Metaphysik Platons und in ihrem Gefolge die gesamte nachkommende Metaphysik, die er als »Platonismus« versteht. Diesen begreift er als eine »Zweiweltenlehre«: Über der diesseitigen, veränderlichen und den Sinnen zugänglichen Welt besteht die übersinnliche, unveränderliche jenseitige Welt. Diese ist die beständig bleibende, »seiende« und somit die wahre, jene die scheinbare Welt. Dem entspricht die Gleichsetzung von »Wahrheit« und »Sein«. Sofern das Christentum lehrt, diese Welt sei als Jammertal nur ein zeitlicher Durchgang zur jenseitigen, ewigen Seligkeit, kann Nietzsche das Christentum im Ganzen als den Platonismus (die Zweiweltenlehre) für das Volk begreifen.

Wenn mit der dritten Form der Bedingungen für das Entstehen und das Wesen des Nihilismus geschichtlich die Philosophie Platons gemeint ist, dann müssen wir für die zweite und erste in der *vor*platonischen Philosophie nach den entsprechenden geschichtlichen Gestalten suchen. In der Tat können wir die Ansetzung einer »Einheit« für das Seiende im Ganzen in der Lehre des Parmenides finden: ἕν τὸ ὄν. Dagegen läßt sich für die erste Form der Entstehungsbedingungen schon deshalb keine ausdrückliche geschichtliche Bezeugung auffinden, weil sie als Grund-Bedingung für die *Möglichkeit* des Nihilismus gilt und so die ganze Geschichte des Nihilismus durchherrscht. Weil dies aber im Grunde von allen drei Bedingungen gilt und diese in jeder metaphysischen Grundstellung, wenn auch entsprechend abgewandelt, zur Geltung kommen, deshalb ist der Versuch, historisch eine Entsprechung zu den genannten drei Bedingungen nachzuweisen, nicht von der Bedeutung, die man zunächst fordern könnte, zumal wenn wir bedenken, daß Abschnitt A nur das Vorspiel ist zu B.

Die neue Wertsetzung

Der Abschnitt B lautet:

»Gesetzt, wir haben erkannt, inwiefern mit diesen *drei* Kategorien die Welt nicht mehr *ausgelegt* werden darf und daß nach dieser Einsicht die Welt für uns wertlos zu werden anfängt: so müssen wir fragen, *woher* unser Glaube an diese drei Kategorien stammt, – versuchen wir, ob es nicht möglich ist, *ihnen* den Glauben zu kündigen! Haben wir diese drei Kategorien *entwertet*, so ist der Nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All kein Grund mehr, *das All zu entwerten.*

Resultat: Der *Glaube an die Vernunft-Kategorien* ist die

Ursache des Nihilismus, – wir haben den Wert der Welt an Kategorien gemessen, *welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen.*

*

Schluß-Resultat: Alle Werte, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit *entwertet* haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen – alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich *projiziert* in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die *hyperbolische Naivität* des Menschen, sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen.«

Wir sagten, hier werde eine andere Sprache gesprochen, jene, die freilich schon in A und vor allem in dessen Schlußsatz anklingt. Jetzt heißt es nicht mehr: der Nihilismus als psychologischer Zustand »wird eintreten müssen«; nicht mehr ist die Rede vom Nihilismus als einer gleichsam nur historisch vorfindlichen Erscheinung. Jetzt wird von uns selbst und an uns selbst gehandelt. Deshalb heißt es jetzt: »Gesetzt, wir haben erkannt, inwiefern ... nicht mehr *ausgelegt* werden darf«; es heißt: »so müssen wir ...«; es heißt: »versuchen wir ...!« Haben wir diesen Versuch gemacht, dann ergibt sich ein ganz neues Verhältnis zum »All«. Dann ist erst das »Resultat« der Geschichte gewonnen. Dieses »Resultat« wird durch den Schlußabschnitt in ein »Schluß-Resultat« zusammengenommen.

»Resultate« gibt es nur, wo gerechnet und verrechnet wird. In der Tat ist Nietzsches Gedankengang als nihilistischer ein Rechnen; welcher Art, das sagt er im Schlußabschnitt: »– alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resul-

tate« von dem und dem. Um eine »*psychologische*« Nachrechnung und Verrechnung der Werte handelt es sich, bei welcher Verrechnung freilich wir selbst mit in die Rechnung gestellt sind. Denn »psychologisch« denken heißt: alles als Gestalt des Willens zur Macht denken. Psychologisch nachrechnen besagt: alles auf den Wert hin abschätzen und die Werte auf den Grundwert, den Willen zur Macht verrechnen — ausrechnen, inwieweit die »Werte« und wie die »Werte« nach dem Willen zur Macht abschätzbar und somit als gültig erweisbar sind.

Was in B gefordert und wozu aufgefordert wird, ist der ausdrückliche und bewußte und bewußt sich rechtfertigende Versuch, die bisherigen obersten Werte zu entwerten, sie als oberste Werte abzusetzen. Das bedeutet aber zugleich den Entschluß, mit dem Zwischenzustand, den die Entwertung der obersten Werte im gleichzeitigen Verbleib der hiesigen Welt als der einzigen Wirklichkeit herbeiführt, Ernst zu machen und in ihm als einem geschichtlichen zu *sein*. Der Nihilismus ist jetzt kein geschichtlicher Vorgang mehr, den wir als Zuschauer uns nur gegenüber, außer uns oder gar hinter uns haben; der Nihilismus offenbart sich als die Geschichte unseres eigenen Zeitalters, die ihm seinen Wirkraum prägt und durch die wir in Anspruch genommen sind. Wir stehen in dieser Geschichte nicht als in einem gleichgültigen Raum, in dem beliebig Standpunkte und Standorte bezogen werden könnten. Diese Geschichte ist selbst die Art und Weise, wie wir stehen und gehen, wie wir *sind*. Die Entwertung der bisherigen obersten Werte kommt in den Zustand der Absetzung und des Umsturzes. Weil es sich jedoch auch im Umsturz noch um die Werte handelt, die das Seiende im Ganzen bestimmen sollen, weil durch den Hinfall der bisherigen obersten Werte das Seiende im Sinne des hier und jetzt zugänglichen Wirklichen zwar wertlos wird, aber nicht verschwin-

det, sich vielmehr erst recht geltend macht als das, was durch den Umsturz der bisherigen Werte neuer Werte bedürftig geworden, deshalb ist die Absetzung der bisherigen Werte in sich und notwendig schon unterwegs zu einer Neusetzung der Werte. Durch die Absetzung der bisherigen Werte wird die vormals nur diesseitige Welt zum einzigen Seienden im Ganzen; das Seiende im Ganzen steht jetzt gleichsam außerhalb der Unterscheidung von Diesseits und Jenseits. Die Absetzung der bisherigen obersten Werte bringt somit einen Wandel des Seienden im Ganzen mit sich, so daß fraglich wird, wo und wie noch von Seiendem und von Sein gesprochen werden darf. Anders gewendet: Die Neusetzung der Werte kann sich nicht mehr so vollziehen, daß an die *selbe*, freilich inzwischen leer gewordene Stelle der bisherigen obersten Werte statt ihrer nur neue Werte gesetzt werden.

Mit den obersten Werten kommt zugleich das »Oben« und die »Höhe«, das »Jenseits«, kommt die bisherige *Stelle*, wohin Werte gesetzt werden könnten, in Wegfall. Das bedeutet: die Wertsetzung muß in sich eine andere werden. Denn auch das, wofür die neuen Werte Werte sein sollen, ist nach dem Wegfall des Jenseits kein Diesseitiges mehr. Darin liegt aber: die Weise, *wie* die Werte Werte sind, das Wesen der Werte muß sich wandeln. Der grundstürzende Wandel, der hinter der »Entwertung« der bisherigen obersten Werte steht, zeigt sich darin, daß ein *neues Prinzip der Wertsetzung* nötig wird. Weil jedoch die Entwertung der obersten Werte ein aus eindeutig gewußten Erscheinungen entspringendes, dementsprechend bewußtes Absetzen der bisherigen Werte ist, muß die neue Wertsetzung ihren Ursprung in einer neuen und gesteigerten Bewußtheit (Rechnung) haben.

Das Prinzip einer neuen Wertsetzung kann also nur so zur Geltung kommen, daß ein neues Wissen über das Wesen der Werte und die Bedingungen des Wertschätzens erwacht und

sich ausbreitet. Aus der höchsten Bewußtheit eines eigenen Bewußtseins von Wertwesen und Wertsetzung muß die Umwertung aller bisherigen Werte vollzogen und eingerichtet werden. In der so verstandenen neuen Wertsetzung *vollendet* sich erst der Hinfall der bisherigen Werte.

Durch die Umwertung aller Werte wird der Nihilismus erst klassisch. Ihn zeichnet das Wissen vom Ursprung und der Notwendigkeit der Werte aus und damit auch die Einsicht in das Wesen der bisherigen Werte. Hier kommt erst der Wertgedanke und das Wertsetzen zu sich selbst; nicht nur so, daß ein instinktives Handeln zugleich auch sich selbst kennt und beiläufig beobachtet, sondern so, daß diese Bewußtheit *mit* ein wesentliches Moment und eine Triebkraft des Gesamthandelns wird. Was wir mit dem vieldeutigen Namen »Instinkt« bezeichnen, wird jetzt nicht nur als ein vormals Unbewußtes auch noch bewußt, die Bewußtheit, die »psychologische Nachrechnung« und Rechnung wird zum eigentlichen »Instinkt«.

Während in Abschnitt B der Nihilismus als Zwischenzustand erfahren und zur Maßgabe für das Denken und Handeln gemacht ist, erreicht der Schlußabschnitt von n. 12 den Standort des klassischen Nihilismus. Das »Schluß-Resultat« ist errechnet, worin das Seiende im Ganzen neu verrechnet und das Wissen vom Wesen der Werte und der Wertsetzung ohne Verschleierung ausgesprochen wird.

Der Hauptsatz des Schlußabschnittes sei wiederholt:

> »— alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich *projiziert* in das Wesen der Dinge. Es ist immer noch die *hyperbolische Naivität* des Menschen, sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen.«

Damit ist gesagt: Das Wesen der Werte hat seinen Grund in »Herrschafts-Gebilden«. Werte sind wesenhaft auf »Herrschaft« bezogen. Herrschaft ist das in-der-Macht-Sein der Macht. Die Werte sind auf den Willen zur Macht bezogen, sie sind von ihm als dem eigentlichen Wesen der Macht abhängig. Das Unwahre und Haltlose der bisherigen obersten Werte liegt nicht in ihnen selbst, nicht in ihrem Gehalt, nicht darin, daß ein Sinn gesucht, Einheit gesetzt, ein Wahres festgemacht wird. Das Unwahre sieht Nietzsche darin, daß diese Werte in einen »an sich seienden« Bezirk hinausverlegt werden, innerhalb dessen und aus dem her sie an sich und unbedingt gelten sollen; während sie doch ihren Ursprung und Geltungsbereich nur in einer bestimmten Art des Willens zur Macht haben.

Denken wir vom Schlußabschnitt des Stückes n. 12 auf seine Überschrift »Hinfall der kosmologischen Werte« zurück, dann zeigt sich jetzt, daß dieser Titel nur dann das Ganze dieses Stückes deckt, wenn wir zum voraus den Nihilismus im Sinne Nietzsches als Geschichte, d. h. zugleich positiv als Vorstufe einer »neuen« Wertsetzung begreifen und das so entschieden, daß wir gerade den extremsten Nihilismus nicht als völligen Niedergang, sondern als den Übergang zu neuen Daseinsbedingungen erfahren. Diese Gesamt-Einsicht in das Wesen des Nihilismus hat Nietzsche um die Zeit der Niederschrift von n. 12 in folgender Aufzeichnung festgehalten:

»*Gesamt-Einsicht.* — Tatsächlich bringt jedes große Wachstum auch ein ungeheures *Abbröckeln* und *Vergehen* mit sich: das Leiden, die Symptome des Niedergangs *gehören* in die Zeiten ungeheuren Vorwärtsgehens; jede fruchtbare und mächtige Bewegung der Menschheit hat zugleich eine nihilistische Bewegung *mitgeschaffen*. Es wäre unter Umständen das Anzeichen für ein einschneidendes und aller-

wesentlichstes Wachstum, für den Übergang in neue Daseinsbedingungen, daß die *extremste* Form des Pessimismus, der eigentliche *Nihilismus*, zur Welt käme. *Dies habe ich begriffen.*« (n. 112; Frühjahr–Herbst 1887)

In dieselbe Zeit fällt die Aufzeichnung:

»Der Mensch ist das *Untier* und *Übertier;* der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch: so gehört es zusammen. Mit jedem Wachstum des Menschen in die Größe und Höhe wächst er auch in das Tiefe und Furchtbare: man soll das Eine nicht wollen ohne das Andere, – oder vielmehr: je gründlicher man das Eine will, umso gründlicher erreicht man gerade das Andere.« (n. 1027)

Der Nihilismus als Geschichte

Die eigentliche Aufgabe, Nietzsches Begriff des europäischen Nihilismus nach- und auszudenken, gewinnt nach der ersten Erläuterung des Stückes n. 12 an Bestimmtheit. Was zu Beginn der Überlegungen erst im Ungefähren vorweggenommen wurde, kann jetzt für die eigentliche Erörterung des Wesens des Nihilismus auf zwei Fragerichtungen vereinigt werden, die wir in folgenden Sätzen festmachen:

1. Der Nihilismus ist, von Nietzsche aus gedacht, die Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte als Übergang zur Umwertung aller bisherigen Werte, die in der Auffindung des Prinzips einer neuen Wertsetzung besteht, welches Prinzip Nietzsche als den Willen zur Macht erkennt.

2. Dieses Wesen des Nihilismus wird von Nietzsche einzig aus dem Wertgedanken her begriffen, wird einzig in dieser Gestalt zum Gegenstand der Kritik und des Versuches einer Überwindung. Weil aber die Wertsetzung ihr Prinzip im Willen zur Macht hat, entwickelt sich die Überwindung des

Nihilismus durch seine Vollendung ins Klassische zu einer Auslegung des Seienden im Ganzen als Willen zur Macht. Die neue Wertsetzung ist Metaphysik des Willens zur Macht.

Wir verstehen diesen Titel »Metaphysik *des* Willens zur Macht« in einem doppelten Sinne, sofern der Genitiv die zwiefache Bedeutung eines genitivus obiectivus und subiectivus hat. Die Metaphysik Nietzsches ist einmal jene, die als Wahrheit über das Seiende im Ganzen den Willen zur Macht zu ihrem »Objekt« hat, sofern er den Gesamtcharakter des Seienden im Ganzen ausmacht. Der Wille zur Macht ist aber als der Grundcharakter des Seienden im Ganzen zugleich die Wesensbestimmung des Menschen. Als diese liegt er der menschlichen Prägung der Wahrheit über das Seiende im Ganzen, d. h. der Metaphysik, zum Grunde, ist ihr subiectum. Die Metaphysik Nietzsches ist daher zum anderen jene, in der sich der Wille zur Macht zur Herrschaft bringt. Diese Metaphysik gehört selbst in den Machtbereich des Willens zur Macht und ist eine seiner Bedingungen. Der Wille zur Macht ist das Objekt und das Subjekt der vom Wertgedanken durchherrschten Metaphysik. Der Titel »Metaphysik *des* Willens zur Macht« ist in diesem eindeutigen Sinne zweideutig.

Zuerst gilt es, den Nihilismus einheitlich als Geschichte der Wertsetzungen zu begreifen. Den Titel »Wertsetzung« gebrauchen wir hier in einer weiten Bedeutung. Sie umfaßt: die Ansetzung der obersten Werte, die Entwertung dieser Werte als ihre Absetzung, die Umwertung dieser Werte als Neusetzung von Werten.

Zu 1. Der Nihilismus ist eine Geschichte. Damit meinen wir nicht nur, daß das, was wir Nihilismus nennen, eine »Geschichte« »hat«, sofern es in seinem zeitlichen Verlauf historisch verfolgt werden kann. Der Nihilismus *ist* Geschichte.

Im Sinne Nietzsches macht er das Wesen der abendländischen Geschichte mit aus, weil er die Gesetzlichkeit der metaphysischen Grundstellungen und ihres Verhältnisses mitbestimmt. Die metaphysischen Grundstellungen aber sind der Boden und der Bereich dessen, was wir als Weltgeschichte, im besonderen als abendländische Geschichte kennen. Der Nihilismus bestimmt die Geschichtlichkeit dieser Geschichte. Daher liegt für das Verständnis des Wesens des Nihilismus weniger daran, die Geschichte des Nihilismus in den einzelnen Jahrhunderten zu erzählen und in seinen Gestalten abzuschildern. Alles muß zuerst darauf hinzielen, den Nihilismus als Gesetzlichkeit der Geschichte zu erkennen. Wenn man diese Geschichte, von der Entwertung der obersten Werte her rechnend, als »Verfall« begreifen will, dann ist der Nihilismus nicht die Ursache dieses Verfalls, sondern seine *innere Logik:* jene Gesetzlichkeit des Geschehens, die über einen bloßen Verfall hinaustreibt und deshalb auch schon hinausweist. Die Einsicht in das Wesen des Nihilismus besteht darum nicht in der Kenntnis der historisch als nihilistisch vorweisbaren Erscheinungen — sie beruht im Begreifen der Schritte, Zwischenstufen und Zwischenzustände, von der beginnenden Entwertung bis zur notwendigen Umwertung.

Wenn die obersten Werte sich entwerten und die Erfahrung entspringt, daß die Welt nicht und nie dem entspricht, was wir im Ideal von ihr halten, wenn gar die Stimmung erwacht, daß alles nur zum Schlechten und Nichtigen geht und diese Welt daher die schlechteste der Welten ist, ein »pessimum«, dann kommt jene Haltung auf, die man in der neuen Zeit gewöhnlich »Pessimismus« nennt, der Glaube, daß in der schlechtesten dieser Welten das Leben nicht wert ist, gelebt und bejaht zu werden (Schopenhauer).

Nietzsche bezeichnet darum auch den »Pessimismus« (n. 9; 1887) ausdrücklich als die »Vorform des Nihilismus« (vgl.

n. 37: »Entwicklung des *Pessimismus zum Nihilismus*«). Aber wie dieser selbst, so ist auch der Pessimismus zweideutig. Es gibt einen Pessimismus aus Stärke und *als* Stärke; aber es gibt auch den Pessimismus aus Schwäche und *als* Schwäche. Jener macht sich nichts vor, sieht das Gefährliche, will keine Verschleierungen: er blickt nüchtern auf die Kräfte und Mächte, die eine Gefahr bewirken; er erkennt aber auch jene Bedingungen, die eine Meisterung der Dinge trotz allem sicherstellen. Der Pessimismus der Stärke hat daher seine Position in der »Analytik«. Nietzsche versteht darunter nicht eine Auflösung als Zergliederung und Zerfaserung, sondern das Auseinanderlegen dessen, was »ist«, ein Zeigen der Gründe, warum das Seiende so ist, wie es ist. Der Pessimismus als Schwäche und Niedergang dagegen sieht überall nur das Düstere, bringt für jegliches einen Grund des Mißlingens und dünkt sich als die Haltung, die alles voraus weiß, wie es kommen wird. Der Pessimismus der Schwäche sucht alles zu »verstehen« und historisch zu erklären, zu entschuldigen und gelten zu lassen. Er hat für alles, was geschieht, sogleich schon eine früher vorgekommene Entsprechung ausfindig gemacht. Der Pessimismus als Niedergang rettet sich in den »*Historismus*« (vgl. n. 10). Der Pessimismus, der in der »Analytik« seine Stärke hat, und der Pessimismus, der im »Historismus« sich verfängt, sind einander im Äußersten entgegengesetzt. »Pessimismus« und »Pessimismus« ist nicht dasselbe. Durch den Pessimismus und seine Zweideutigkeit kommen daher »Extreme« zum Vorschein und zum Übergewicht. Dadurch wird der »Zwischenzustand«, den die Entwertung der bisherigen obersten Werte herbeiführt, deutlicher und zwingender.

Nach einer Hinsicht zeigt sich, daß die Erfüllung der bisherigen Werte *nicht* zu erreichen ist, die Welt sieht wertlos aus. Nach der anderen Hinsicht wird durch das analytische

Bewußtmachen des Ursprungs der Wertschätzungen aus dem Willen zur Macht der suchende Blick auf die Quelle neuer Wertschätzungen gelenkt, ohne daß freilich die Welt dadurch schon an Wert gewonnen hätte. Aber ebenso gut kann allerdings angesichts der Erschütterung der Geltung der bisherigen Werte versucht werden, ihre »Stelle« noch festzuhalten und diese alte Stelle, das Übersinnliche, mit neuen Idealen neu zu besetzen. Das geschieht nach der Darstellung Nietzsches z. B. durch die »Weltbeglückungslehren« und durch den »Sozialismus«, sowie durch die »Wagnerische Musik«, das christliche »Ideal«, und dort »wo man mit der dogmatischen Form des Christentums abgewirtschaftet hat« (n. 1021). So kommt der »unvollständige Nihilismus« auf:

»Der *unvollständige* Nihilismus, seine Formen: wir leben mitten drin.

Die Versuche, dem Nihilismus zu entgehn, *ohne* die bisherigen Werte umzuwerten: bringen das Gegenteil hervor, verschärfen das Problem.« (n. 28)

Hierdurch wird deutlicher, daß und inwiefern zum vollständigen, vollendeten Nihilismus die »Umwertung aller Werte« gehört, und wie dieser Umwertung ein eigentümlicher Schwebezustand vorausgeht und sie begleitet. Dieser Schwebezustand, in dem die bisherigen Werte abgesetzt, die neuen noch nicht gesetzt sind, beruht darauf, daß es keine Wahrheit an sich, aber gleichwohl Wahrheit gibt. Doch die Wahrheit muß sich jeweils neu bestimmen. Durch die »Analytik« wird schon die Ahnung geweckt, daß der »Wille zur Wahrheit« als der Anspruch auf ein Gültiges und Maßgebendes ein *Macht*anspruch und als solcher erst durch den Willen zur Macht und als eine Gestalt des Willens zur Macht gerechtfertigt ist. Der gekennzeichnete Zwischenzustand ist der »extreme Nihilismus«, der eigens erkennt und ausspricht, daß es keine Wahrheit an sich gibt. Dieser Nihilismus ist wiederum zweideutig:

»A. Nihilismus als Zeichen der *gesteigerten Macht des Geistes:* der *aktive Nihilismus.*

B. Nihilismus als *Niedergang* und *Rückgang der Macht des Geistes:* der *passive Nihilismus.*« (n. 22; Frühjahr–Herbst 1887)

Der passive Nihilismus läßt es dabei bewenden: es gibt keine Wahrheit an sich; dies heißt dann für ihn: es gibt überhaupt keine Wahrheit. Der aktive Nihilismus macht sich dagegen auf den Weg, die Wahrheit in ihrem Wesen von dorther zu bestimmen, von woher alles seine Bestimmbarkeit und Bestimmtheit empfängt. Der aktive Nihilismus erkennt die Wahrheit als eine Gestalt des Willens zur Macht und als einen Wert von bestimmtem Rang.

Wird vollends der Wille zur Macht ausdrücklich als der Grund der Möglichkeit von Wahrheit erfahren, wird die Wahrheit als eine Funktion des Willens zur Macht (als Gerechtigkeit) begriffen und gestaltet, dann wandelt sich der extreme Nihilismus als aktiver zum klassischen Nihilismus. Weil aber der aktive Nihilismus bereits den Willen zur Macht als Grundcharakter des Seienden erkennt und anerkennt, ist für ihn der Nihilismus überhaupt keine bloße »Betrachtsamkeit« (n. 24), kein bloßes Nein des Urteils, er ist das Nein der Tat: »man legt Hand an«; »man richtet zu Grunde«. Man beschaut nicht nur etwas als Nichtiges, man beseitigt es, man stürzt um und schafft freies Feld. Der klassische Nihilismus ist darum selbst das »Ideal der *höchsten Mächtigkeit*« (n. 14).

Dieser Nihilismus stellt sich aus dem bisherigen »Leben« heraus, schafft »für eine neue Ordnung« die Bahn und gibt dem, was absterben will, noch das »Verlangen zum Ende« ein. Auf solche Weise räumt der Nihilismus aus und räumt zugleich neue Möglichkeiten ein. Nietzsche spricht daher im Hinblick auf diesen raumschaffenden, alles Seiende ins Freie herausstellenden Nihilismus einer völlig neuen Wertsetzung

vom »ekstatischen Nihilismus« (n. 1055). Insofern die höchste Mächtigkeit des klassisch-ekstatischen, extrem-aktiven Nihilismus nichts außerhalb ihrer und nichts über sich an Maßen kennt und als Maß anerkennt, könnte der klassisch-ekstatische Nihilismus *»eine göttliche Denkweise sein«* (n. 15). Nihilismus ist in solcher Gestalt keineswegs mehr nur eine kraftlose »Sehnsucht ins Nichts« (n. 1029), er ist das Gegenteil (vgl. nn. 1010, 1023, 1025). So zeigt sich eine in sich gefügte Wesensfülle des Nihilismus: zweideutige Vorformen des Nihilismus (Pessimismus), der unvollständige Nihilismus, der extreme Nihilismus, der aktive und passive Nihilismus, der aktiv-extreme als der ekstatisch-klassische Nihilismus.

Wann und wie und wie weit, ob erkannt oder nicht, *eine* dieser Weisen des Nihilismus herrscht, oder ob alle zugleich herrschen und einen durch und durch vieldeutigen geschichtlichen Zustand des Zeitalters bewirken – das sind Fragen, die sich je nur aus einer Lage des Handelns und der Besinnung stellen lassen und hier auch gestellt werden müssen. Für uns genügt der Hinweis auf die in sich verzahnten Weisen des Nihilismus, um die Bewegtheit seines Wesens und seinen Geschichtscharakter anzudeuten, um zugleich erneut einzuschärfen, daß mit dem Nihilismus nicht bloß ein Gegenwärtiges oder gar das zu Nietzsches Zeit »Heutige« gemeint sein darf. Der Name Nihilismus weist in eine lang hinter uns herkommende und weit über uns hinausgreifende geschichtliche Bewegung.

Wertsetzung und Wille zur Macht

Der Nihilismus, von Nietzsche als Geschichte der Wertsetzungen gedacht, läßt sich nun aber erst dann begreifen, wenn die Wertsetzung als solche in ihrem Wesen, d. h.

hier: in ihrer metaphysischen Notwendigkeit, erkannt ist. Deshalb verlagert sich *das Hauptgewicht unserer Überlegungen* auf den an zweiter Stelle genannten Fragekreis.

Zu 2. Die Leitsätze dieses Fragekreises lauten: Nietzsche denkt den Nihilismus nach Herkunft, Entfaltung und Überwindung einzig aus dem Wertgedanken. Das Denken in Werten gehört in jene Wirklichkeit, die als Wille zur Macht bestimmt ist. Der Wertgedanke ist ein notwendiges Bestandstück der Metaphysik des Willens zur Macht.

Worin aber hat diese Metaphysik ihren geschichtlichen Wesensgrund? Anders gefragt: Wo hat der Wertgedanke seinen »metaphysischen« Ursprung? Wenn die Metaphysik die Wahrheit über das Seiende im Ganzen ist und deshalb vom Sein des Seienden sagt – aus welcher Auslegung des Seienden im Ganzen entspringt das Wertdenken? Wir antworten: aus der Bestimmung des Seienden im Ganzen durch den Grundcharakter des Willens zur Macht. Die Antwort ist richtig. Doch wie kommt es zu *dieser* Auslegung des Seienden, wenn sie nicht als willkürliche und gewaltsame Meinung nur im Kopfe des abseits gegangenen Herrn Nietzsche entspringt? Wie kommt es zum Entwurf der Welt als Wille zur Macht, gesetzt, daß Nietzsche in solcher Weltauslegung nur jenes sagen muß, worauf eine lange Geschichte des Abendlandes, zumal die Geschichte der Neuzeit, in ihrem verborgensten Gang hindrängt? Was west und waltet in der abendländischen Metaphysik, daß sie zuletzt eine Metaphysik des Willens zur Macht wird?

So fragend gehen wir aus dem scheinbar bloßen Berichten und Erläutern hinaus zu einer »Aus-einander-setzung« mit Nietzsches Metaphysik. Gesetzt, Nietzsches Metaphysik sei die Vollendung der abendländischen Metaphysik, dann ist die Auseinandersetzung mit ihr nur dann eine gemäße, wenn sie die abendländische Metaphysik im Ganzen angeht.

Bei einer denkenden Auseinandersetzung mit einem Denker handelt es sich nicht darum, daß einer »Ansicht« eine andere entgegengestellt, ein »Standpunkt« durch einen anderen »widerlegt« wird. Dies alles ist Außenwerk und unwesentlich. Aus-einander-setzung heißt uns nicht: besserwissende »Polemik« und eitle »Kritik«. Aus-einander-setzung meint hier Besinnung auf die Wahrheit, die zur Entscheidung steht, zu einer Entscheidung, die nicht von uns getroffen wird, die vielmehr als Geschichte des Seins aus diesem selbst für unsere Geschichte fällt. Uns bleibt dabei nur, entweder auf »Ansichten« zu pochen und auf »Standpunkten« zu beharren — wobei zu den »Standpunkten« auch die vermeintliche »Standpunktfreiheit« zu rechnen ist — oder aber mit allem Standpunkthaften und Ansichtsmäßigen zu brechen, alle umlaufenden Meinungen und Vorstellungen zu verabschieden, um einzig einem ursprünglichen Wissen übereignet zu werden.

Schon bei der ersten Erläuterung des Nihilismus nahmen wir daran Anstoß, daß Name und Wortbegriff »Nihilismus« einen Seinsgedanken meinen, Nietzsche aber den Nihilismus durchaus vom Wertgedanken aus begreift. Während die Frage nach dem Seienden als solchem im Ganzen von altersher die Leitfrage aller Metaphysik war und bleibt, ist der Wertgedanke in der Metaphysik erst neuerdings und *entschieden* allein durch Nietzsche zur Herrschaft gekommen, so zwar, daß die Metaphysik hierdurch eine entscheidende Wendung in die Vollendung ihres Wesens nahm.

Mit unter dem Einfluß Nietzsches wird die Gelehrtenphilosophie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu einer »Wertphilosophie« und »Wertphänomenologie«. Die Werte selbst erscheinen wie Dinge an sich, die man in »Systemen« anordnet. Man hat dabei trotz stillschweigender Ablehnung der Philosophie Nietzsches dessen Schriften, zumal den »Zarathustra«, nach solchen Werten an

sich durchsucht und diese dann, »wissenschaftlicher« als der »unwissenschaftliche Dichterphilosoph« Nietzsche, zu einer »Wertethik« zusammengebaut.

Wenn wir hier vom Wertgedanken in der Philosophie handeln, meinen wir ausschließlich Nietzsches Metaphysik. Als »Wertphilosophie« im engeren und schulmäßigen Sinne bezeichnet sich um die Jahrhundertwende eine Richtung des Neukantianismus, die sich an die Namen Windelband und Rickert knüpft. Das bleibende Verdienst dieser Richtung ist nicht die »Wertphilosophie«, sondern jene zu ihrer Zeit beachtliche Haltung, die gegenüber dem Vordringen der naturwissenschaftlichen »Psychologie« und »Biologie« als der vermeintlich eigentlichen und einzigen »Philosophie« noch eine Spur echten Wissens vom Wesen der Philosophie und des philosophischen Fragens bewahrte und überlieferte. Allein diese in einem guten Sinne »traditionelle« Haltung verwehrte doch auch wieder der »Wertphilosophie«, den Wertgedanken in seinem metaphysischen Wesen zu durchdenken, d. h. den Nihilismus wirklich ernst zu nehmen. Man glaubte dem Nihilismus durch einen Rückgang auf die Kantische Philosophie entgegen zu können; dies war jedoch nur ein Ausweichen vor dem Nihilismus und der Verzicht, in den Abgrund zu sehen, den er überdeckt.

Wenn Nietzsches Philosophie die Vollendung der abendländischen Metaphysik vollzieht und wenn in dieser Philosophie der Wertgedanke erstmals und ursprünglicher als in der nachhinkenden »Wertphilosophie« entscheidend ist, dann kann der Wertgedanke nicht zufällig und von außen her in die Metaphysik eingedrungen sein. Die Frage nach der Herkunft des Wertgedankens in der Metaphysik wird in gleicher Weise zur Frage nach dem Wesen des Wertes *und* zur Frage nach dem Wesen der Metaphysik. Insofern diese in ihre Vollendung gelangt, wird unsere Frage zu einer Ent-

scheidungsfrage über das, was die Philosophie zu ihrer Notwendigkeit bestimmt und was ihr den Grund gibt.

Woher stammt der Wertgedanke, jenes Denken, das alles nach Werten abschätzt, sich selbst als eine Wertschätzung begreift und eine neue Wertsetzung sich zur Aufgabe macht? Nietzsche hat selbst die Frage nach dem Ursprung des Wertgedankens gestellt und auch bereits beantwortet. Wir brauchen uns nur an den Gang seiner Überlegungen in n. 12 zu erinnern. Dort fragt Nietzsche doch ausdrücklich in Abschnitt B: woher stammt unser Glaube an die kosmologischen Werte? Die Antwort lautet: aus dem Willen des Menschen, sich selbst einen Wert zu sichern. Wie soll er aber dies leisten, wenn die Welt, in die er gehört, nicht ihrerseits einen Wert, einen Sinn und Zweck, eine Einheit und *Wahrheit* hat, wenn der Mensch sich nicht einem »Ideal« unterstellen kann? Der Schlußabschnitt von n. 12 spricht schon deutlich genug den inneren Zusammenhang zwischen Wertsetzung und Willen zur Macht aus. Mit dem Hinweis auf diese Stelle ist freilich jener Zusammenhang noch nicht eigens begriffen. Wir dürfen jedoch vermuten, daß Nietzsche in seiner Weise bereits diesen Zusammenhang ins Helle rücken mußte, wenn anders zur Umwertung der Werte eine ausgezeichnete Bewußtheit gehört und somit ein Wissen darüber, welche Bewandtnis es mit den Werten hat.

Jede Art von Wert-Setzung, auch und gerade die neue Wertsetzung, durch die eine Umwertung der Werte sich vollziehen soll, muß auf den Willen zur Macht bezogen sein. Nietzsche spricht diesen Zusammenhang im ersten Satz von n. 14 aus:

> »Die *Werte und deren Veränderung* stehen im Verhältnis zu dem *Macht-Wachstum des Wertsetzenden.*«

»Macht-Wachstum« besagt nach der eingangs gegebenen Wesensbestimmung des Willens zur Macht nichts anderes als Macht-Steigerung im Sinne des Sichübermächtigens der Macht.

Darin aber besteht das Wesen der Macht. Der Satz bedeutet demnach: Die Werte und deren Veränderung, also die Wertsetzung – sei es die Entwertung oder die Umwertung oder die Neusetzung der Werte – bestimmen sich jedesmal aus der jeweiligen Art des Willens zur Macht, der seinerseits den Wertsetzenden, d. h. den Menschen, in der Art seines Menschseins bestimmt. Die Werte entstammen der Wertsetzung, diese entspricht dem Willen zur Macht. Inwiefern und weshalb ist jedoch der Wille zur Macht Wert-setzend? Was versteht Nietzsche unter »Wert«?

Das in der Zusammenstellung von Nachlaßstücken sehr verwirrte Buch »Der Wille zur Macht« enthält unter n. 715 (1888) eine Aufzeichnung Nietzsches, die unserer Frage antwortet:

> »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs - Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.«

»Wert« ist darnach ein »Gesichtspunkt«. »Wert« ist sogar »wesentlich« der »Gesichtspunkt für . . .« (vgl. n. 715). Wir fragen noch nicht, wofür Wert ein Gesichtspunkt ist, wir bedenken zuvor, daß »Wert« überhaupt »Gesichtspunkt« ist – solches, was, ins Auge gefaßt, ein Augenpunkt für ein Sehen ist, und zwar für ein Sehen, das es auf etwas abgesehen hat. Dieses Absehen auf etwas ist ein *Rechnen* auf solches, das mit anderem rechnen muß. Wir bringen deshalb auch »Wert« sogleich in bezug zu einem Wieviel und Soviel, zu Quantum und Zahl. »Werte« sind daher (n. 710) auf eine »*Zahl-* und *Maß-Skala*« bezogen. Die Frage bleibt nur, worauf sich die Skala der Steigerung und Minderung ihrerseits bezieht.

Durch die Kennzeichnung des Wertes als eines »Gesichtspunktes« ergibt sich das Eine und für Nietzsches Wertbegriff Wesentliche: Als Gesichtspunkt ist der Wert je vom Sehen ge-

setzt; durch die Setzung wird er für das Absehen auf etwas erst zu einem in die Sehbahn dieses Absehens auf etwas gehörigen »Punkt«. Werte sind also nicht etwas zuvor und an sich Vorhandenes, so daß sie gelegentlich auch zu Gesichtspunkten werden können. Nietzsches Denken ist hell und offen genug, um einzuschärfen, daß der Gesichtspunkt zu einem solchen nur durch die »Punktation« dieses Sehens »punktiert« ist. Das Geltende gilt nicht, weil es ein Wert an sich ist, sondern der Wert *ist* Wert, weil er gilt. Er gilt, weil er als geltend gesetzt wird. Er ist so gesetzt durch ein Absehen auf etwas, was *durch* dieses Absehen erst den Charakter von solchem empfängt, womit gerechnet werden soll und was deshalb gilt.

Wo einmal der Wertgedanke aufgekommen ist, muß auch zugegeben werden, daß Werte nur »sind«, wo gerechnet wird, insgleichen wie es »Objekte« nur gibt für ein »Subjekt«. Von »Werten an sich« zu reden ist entweder eine Gedankenlosigkeit oder eine Falschmünzerei oder beides zugleich. »Wert« ist seinem Wesen nach »Gesichtspunkt«. Gesichtspunkte gibt es nur für ein Sehen, das punktiert und nach »Punkten« rechnen muß.

Was aber wird mit dem Wert als Augenpunkt ins Auge gefaßt? Was ist jenes, womit jeweils gerechnet wird? Worauf hat es das Rechnen wesentlich abgesehen? Nietzsche sagt: »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-*, *Steigerungs-Bedingungen*«. Indem *auf* etwas gerechnet wird, muß je gerechnet werden *mit* solchem, wovon Erhaltung und Steigerung abhängt, was Erhaltung fördert oder hemmt, was Steigerung bringt oder versagt, mit solchem, was bedingt. Nach allem bisher Gesagten dürfen wir vermuten, daß mit Erhaltung und Steigerung Macht-Erhaltung und Macht-Steigerung gemeint sind. Die Macht ist das »Etwas«, gleichsam das »Ding«, worauf es ankommt, das

Ding, dessen Erhaltung und Steigerung unter Bedingungen stehen.

»Werte« sind die Bedingungen, mit denen die Macht als solche rechnen muß. Auf Macht-Steigerung zu rechnen, auf Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe, ist das *Wesen* des Willens zur Macht. »Werte« sind in erster Linie die Steigerungs-Bedingungen, die der Wille zur Macht ins Auge faßt. Wille zur Macht ist als Sichübermächtigen nie ein Stillstand.

Wille zur Macht ist in der Metaphysik Nietzsches der erfülltere Name für den abgegriffenen und leeren Titel »Werden«. Daher sagt Nietzsche: »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen*« ... »innerhalb des Werdens.« Aber noch bleibt in der Wesensbestimmung des Wertes als *Bedingung* unbestimmt, *was* die Werte bedingen, welches Ding sie zu einem »Ding« machen, wenn wir hier das Wort »Ding« in dem ganz weiten Sinn von »etwas« gebrauchen, der uns nicht zwingt, an handgreifliche Dinge und Gegenstände zu denken. Doch *was* die Werte bedingen, ist der Wille zur Macht. Gewiß; allein der Wille zur Macht ist als Grundcharakter des »Wirklichen« nicht einfachen Wesens, was schon sein Name zum Ausdruck bringt. Nietzsche sagt nicht zufällig, »Wert« sei die je in Rechnung gestellte *»Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingung«*. Im Wirklichen handelt es sich gleichnotwendig um Erhaltung *und* Steigerung; denn damit der Wille zur Macht als Übermächtigung eine Stufe übersteigen kann, muß diese Stufe nicht nur erreicht, sie muß auch inne-, ja sogar *machtend* festgehalten werden, anders könnte die *Über*mächtigung keine Über*mächtigung* sein. Nur was in sich bereits einen festen Bestand und Stand hat, kann an Steigerung »denken«. Eine Stufe muß zuerst in sich fest geworden sein, damit auf ihr aufgestuft werden kann.

Daher bedarf es für das Wirkliche vom Charakter des Willens zur Macht jener Werte, die ihm den Bestand in seiner Beständigkeit sichern. Aber ebenso notwendig bedarf es solcher Bedingungen, die ein Über-sich-hinaus, eine Überhöhung des Wirklichen (Lebendigen) gewährleisten, der Werte als Bedingungen der Steigerung.

Der Wille zur Macht muß demnach seinem innersten Wesen nach stets und zumal Werte der Erhaltung *und* Werte der Steigerung setzen. Er muß nach diesen beiden, aufeinander wechselweise bezogenen Hinsichten aus- und hinausblicken und so blickend Blick*punkte* punktieren: Werte setzen. Zur Wertsetzung gehört dieses Ausblicken auf Gesichtspunkte. Das Aus- und Durchblicksmäßige des Willens zur Macht ist das, was Nietzsche seinen »perspektivischen« Charakter nennt. Wille zur Macht ist demnach *in sich:* Absehen auf Mehr-Macht; das Absehen auf ... ist die in den Willen zur Macht gehörige *Seh- und Durchblicks*bahn: die Per-spektive. Deshalb sagt Nietzsche in dem uns zum Leitfaden dienenden Stück n. 12 (Schlußabschnitt): »alle diese Werte sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven« ... Wir können auch sagen: alle diese Werte sind als *Werte* bestimmte Blickpunkte bestimmter Sehbahnen eines bestimmten Willens zur Macht. Sofern aber jegliches Wirkliche durch den Grundcharakter des Willens zur Macht Wirkliches ist, gehört zu jedem einzelnen Seienden je eine und je seine »Perspektive«. *Das Seiende ist als solches perspektivisch.* Was Wirklichkeit heißt, bestimmt sich aus ihrem perspektivischen Charakter. Allein in der steten Rücksicht auf diesen kann innerhalb der Metaphysik Nietzsches das eigentlich »Seiende« gedacht werden.

Mit dem perspektivischen Charakter des Seienden spricht Nietzsche nur das aus, was seit Leibniz einen verborgenen Grundzug der Metaphysik bildet.

Nach Leibniz ist jedes Seiende durch perceptio und appetitus bestimmt, durch den vorstellenden Drang, der darauf dringt, je das Ganze des Seienden *vor-zu-stellen*, zu »repräsentieren«, und in dieser und als diese repraesentatio erst und allein auch zu *sein*. Dieses Vorstellen hat jeweils das, was Leibniz einen point de vue – Gesichts-punkt – nennt. So sagt auch Nietzsche: Der »*Perspektivismus*« (die perspektivische Verfassung des Seienden) ist es, »vermöge dessen jedes Kraftzentrum – und nicht nur der Mensch – *von sich aus* die ganze übrige Welt konstruiert, d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet . . .« (n. 636; 1888. Vgl. XIV, 13; 1884/85: »Wollte man heraus aus der Welt der Perspektiven, so ginge man zu Grunde.«)
Aber Leibniz denkt diese Gesichtspunkte noch nicht als Werte. Das Wertdenken ist noch nicht so wesentlich und ausdrücklich, daß die *Werte* als Gesichtspunkte von Perspektiven gedacht werden könnten.
Das durch den Willen zur Macht in seiner Wirklichkeit bestimmte Wirkliche ist jeweils eine Verflechtung von Perspektiven und Wertsetzungen, ein Gebilde »komplexer Art«; dies aber deshalb, weil der Wille zur Macht selbst komplexen Wesens ist. Die komplexe Einheit seines Wesens sei erneut in den Blick gebracht.
Wenn das Wesen der Macht der Wille zu Mehr-Macht ist und wenn daher die Macht als Übermächtigung machtet, dann gehört zu ihr einmal solches, was als jeweilige Machtstufe überwunden wird, und zugleich etwas, das überwindet. Das zu-Überwindende kann solches nur sein, wenn es einen Widerstand setzt und ein Ständiges und Standfestes ist, das sich hält und erhält. Das Überwindende dagegen bedarf eines Hinausgehenkönnens in höhere Machtstufen, verlangt die Möglichkeit der Steigerung. Zum Wesen der Übermächtigung gehört die notwendige Verflechtung von Erhaltung und Steigerung. Das Wesen der Macht ist selbst ein Ver-

flochtenes. Das so bestimmte Wirkliche ist beständig und zugleich unbeständig. Seine Beständigkeit ist daher je eine *verhältnismäßige*. Deshalb sagt Nietzsche: »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-*, *Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« In diesen Gebilden versammeln sich die Hervorbringungen des Willens zur Macht, dessen Wesen im Herrsein- und Befehlen-Können besteht. Daher nennt Nietzsche diese Gebilde auch kurz »Herrschaftsgebilde« oder »herrschaftliche Zentren« (n. 715):

> »›Wert‹ ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren«.

In dieser Bestimmung kommt zum Ausdruck, daß die Werte als Steigerungs- und Erhaltungs-*Bedingungen* stets auf ein »Werden« im Sinne von Wachstum und Verfall der Macht bezogen sind. Werte sind nach keiner Hinsicht zunächst etwas »für sich«, um gelegentlich dann auf den Willen zur Macht bezogen zu werden. Sie sind, was sie sind, nämlich Bedingungen, nur *als bedingende* und so vom Willen zur Macht selbst gesetzte Ermöglichungen seiner selbst. So geben sie ein Maß für die Abschätzung des Machtquantums eines Herrschaftsgebildes und für die Richtung seiner Zu- und Abnahme. Wenn Nietzsche in n. 12 (Schlußabschnitt) sagt, die Werte seien »Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde«, dann sind hier Nutzen und Nützlichkeit in der einzigen Beziehung auf die Macht verstanden. »Wert« ist wesenhaft Nutzwert; aber »Nutzen« muß hier gleichgesetzt werden mit Bedingung der Machterhaltung, d. h. immer schon: der Machtsteigerung. Werte sind ihrem Wesen nach Bedingungen und daher nie ein Unbedingtes.

Werte sind Bedingungen der »Herrschaftsgebilde« innerhalb

des Werdens, d. h. der Wirklichkeit im Ganzen, deren Grundcharakter der Wille zur Macht ist. Die Herrschaftsgebilde sind Gestalten des Willens zur Macht. Nietzsche nennt oft nicht nur die Bedingungen dieser Herrschaftsgebilde »Werte«, sondern auch die Herrschaftsgebilde selbst, und das mit Recht. Wissenschaft, Kunst, Staat, Religion, Kultur gelten als Werte, insofern sie Bedingungen sind, kraft deren die Ordnung des Werdenden als des allein Wirklichen sich vollzieht. Diese Werte setzen ihrerseits als Machtgebilde wieder bestimmte Bedingungen ihrer eigenen Bestandsicherung und Entfaltung. Das Werden selbst aber, d. h. das Wirkliche im Ganzen, »hat gar keinen Wert«. Das leuchtet nach der jetzt gegebenen Wesensbestimmung des Wertes ein. Denn außerhalb des Seienden im Ganzen gibt es nichts mehr, was noch Bedingung für dieses sein könnte. Es fehlt etwas, woran es (das Werden im Ganzen) zu ermessen wäre. »*Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar*, folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge.« (n. 708; 1887/88)

Wenn Nietzsche sagt, das Seiende im Ganzen »hat gar keinen Wert«, will er kein abschätziges Urteil über die Welt fällen. Er will nur jede Wertschätzung des Ganzen als eine Verkennung seines Wesens von ihm fernhalten. Der Satz: das Seiende im Ganzen hat gar keinen Wert, ist, im Sinne der Metaphysik des Willens zur Macht gedacht, die schärfste Ablehnung des Glaubens, »Werte« seien etwas an sich, über dem Seienden im Ganzen und für dieses Gültiges. Das Seiende im Ganzen ist wert-los, besagt: es steht außerhalb jeder Bewertung, weil durch diese das Ganze und Unbedingte nur abhängig gemacht würde von Teilen und Bedingungen, die allein aus dem Ganzen sind, was sie sind. Die werdende Welt ist als Wille zur Macht das Un-bedingte. Nur *innerhalb des Werdens:* in bezug auf die einzelnen Machtgebilde, nur durch diese und für diese gesetzt, gibt es

Bedingungen, d. h. Gesichtspunkte der Erhaltung und Steigerung der Machtquanten, gibt es Werte. Also entspringen die Werte aus dem Willen zur Macht? Gewiß – aber wir würden erneut fehldenken, wollten wir die Werte nun doch wieder so verstehen, als seien sie etwas »neben« dem Willen zur Macht, als sei zunächst dieser, der sodann noch »Werte« setze, die von ihm je nach Gelegenheit in den Dienst gestellt würden. Die Werte als *Bedingungen* der Machterhaltung und -steigerung sind nur als Bedingtes durch das *eine* Unbedingte, den Willen zur Macht. *Die Werte sind wesenhaft bedingte Bedingungen.*

Werte können aber offenbar nur dann Bedingungen des Willens zur Macht sein, wenn sie selbst Machtcharakter haben und somit Macht-Quanten darstellen für das Rechnen auf Machtsteigerung aus dem bewußten Vollzug des Willens zur Macht. Die Werte sind daher als Bedingungen der Machtsteigerung und Machterhaltung wesenhaft auf den Menschen bezogen. Als Gesichtspunkte bleiben sie in die *menschliche* Perspektive einbezogen. Daher sagt Nietzsche (n. 713; 1888):

> »*Wert* ist das höchste Quantum Macht, das der Mensch sich einzuverleiben vermag – der Mensch: *nicht* die Menschheit! Die Menschheit ist viel eher noch ein Mittel, als ein Ziel. Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißratenen: ein Trümmerfeld.«

Der Wert ist jeweils Machtquantum, gesetzt und bemessen durch den Willen zur Macht.

Wille zur Macht und Wert-setzung sind *dasselbe*, sofern der Wille zur Macht auf Blickpunkte der Erhaltung und Steigerung ausblickt. Daher läßt sich die Wertsetzung nicht als etwas vom Willen zur Macht Verschiedenes auf diesen zurückführen. Die Aufhellung des Wesens des Wertes und der Wertsetzung ergibt nur eine Kennzeichnung des Willens zur Macht.

Die Frage nach dem Ursprung des Wertgedankens und dem Wesen des Wertes ist durch den Nachweis der inneren Zugehörigkeit der Wertsetzung zum Willen zur Macht keineswegs beantwortet. Sie ist auf die Frage nach dem Wesensursprung des Willens zur Macht zurückverlegt. Weshalb ist dieser in sich Werte-setzend? Warum wird *mit* dem Gedanken des Willens zur Macht auch der Wertgedanke in der Metaphysik herrschend? Wie und weshalb wird die Metaphysik zur Metaphysik des Willens zur Macht?

Die Subjektivität in Nietzsches Deutung der Geschichte

Um die Tragweite dieser Fragen zu überschauen, müssen wir bedenken, was die Herrschaft des Wertgedankens in der Metaphysik bedeutet. Sie führt zunächst dahin, daß Nietzsche die Aufgabe der künftigen Metaphysik als Umwertung aller Werte begreift. Die Herrschaft des Wertgedankens unterstellt zugleich, ohne weitere Erörterung und Begründung, als selbstverständlich, daß nun auch, wenngleich unausgesprochen, alle bisherige Metaphysik, die geschichtlich der Metaphysik des Willens zur Macht voraufgeht, eine solche des Willens zur Macht gewesen sei. Nietzsche begreift die gesamte abendländische Philosophie als ein Denken in Werten und ein Rechnen mit Werten, als Werte-setzend. Das Sein, die Seiendheit des Seienden wird als Wille zur Macht ausgelegt. Unversehens und jedermann einleuchtend, erscheint in allen Schriften und Aufzeichnungen Nietzsches die Geschichte der Metaphysik im Lichte des Wertgedankens.
Wir sind geneigt, über diese Tatsache einfach hinwegzusehen oder aber diese Deutung der Geschichte der Metaphysik als diejenige historische Ansicht über die Geschichte der Philosophie zu verzeichnen, die für Nietzsche am nächsten lag.

Wir hätten dann nur eine historische Ansicht neben anderen vor uns. So hat im Verlaufe des 19. und 20. Jahrhunderts die gelehrte Historie die Geschichte der Philosophie bald im Gesichtskreis der Philosophie Kants oder der Philosophie Hegels, bald derjenigen des Mittelalters, *noch öfter* freilich in einem *Gesichtskreis* vorgestellt, der durch eine Vermischung der verschiedensten philosophischen Lehren eine Weiträumigkeit und Allgemeingültigkeit vortäuscht, durch die alle Rätsel aus der Geschichte des Denkens verschwinden.

Daß jedoch Nietzsche die Geschichte der Metaphysik aus dem Gesichtskreis des Willens zur Macht auslegt, entspringt aus seinem metaphysischen Denken und ist keineswegs nur ein historisch nachträglicher Einschub eigener »Ansichten« in die Lehren der früheren Denker. Vielmehr hat die Metaphysik des Willens zur Macht als *umwertende* Stellungnahme zur bisherigen Metaphysik diese zum voraus im Sinne der Wertung und des Wertgedankens bestimmt. Alle Auseinandersetzung bewegt sich auf dem Grunde der schon entschiedenen, jeder Erörterung entzogenen Auslegung. Die Metaphysik des Willens zur Macht erschöpft sich nicht darin, daß neue Werte gegenüber den bisherigen gesetzt werden. Sie läßt alles, was je und bisher in der Metaphysik über das Seiende als solches im Ganzen gedacht und gesagt wurde, im Lichte des Wertgedankens erscheinen. Denn auch das Wesen der Geschichte ist durch die Metaphysik des Willens zur Macht in neuer Weise bestimmt, was wir aus Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen und deren innerstem Zusammenhang mit dem Willen zur Macht erkennen. Die jeweilige Art der Historie ist immer erst und nur die Folge einer schon gesetzten Wesensbestimmung der Geschichte.

Deshalb spricht Nietzsche – als sei es die selbstverständlichste Sache der Welt – von Einheit, Ganzheit, Wahrheit als »obersten Werten«. Daß dieses »Werte« sein sollen, ist nicht erst

Nietzsches nachträgliche Auslegung. Es ist der erste entscheidende Schritt der »Umwertung« selbst. Denn recht bedacht, besteht die von Nietzsche vollzogene Umwertung nicht darin, daß er an die Stelle der bisherigen obersten Werte neue Werte setzt, sondern daß er »Sein«, »Zweck«, »Wahrheit« schon als *Werte* und *nur* als Werte begreift. Nietzsches »Um-wertung« ist im Grunde das Umdenken aller Bestimmungen des Seienden auf Werte. Er *nennt* in n. 12 »Zweck«, »Einheit«, »Ganzheit«, »Wahrheit«, »Sein« auch »Vernunft-Kategorien«. Das *sind* sie allenfalls für Kant und Fichte, für Schelling und Hegel. Auch für Aristoteles, und für ihn zuerst, sind die Bestimmungen des Seienden als solchen Kategorien, wenngleich nicht »Vernunft-Kategorien« – gesetzt, daß »Vernunft« hier – wie bei Kant und im deutschen Idealismus – als Wesen der *Subjektivität* begriffen wäre. Wenn also Nietzsche von den Bestimmungen des Seienden handelt, die er als »kosmologische Werte« begreift, dann spricht darin die neuzeitlich-metaphysische Auslegung der Seinsbestimmungen des Seienden als Vernunft-Kategorien. Diese neuzeitliche Auslegung wird von Nietzsche indes noch einmal abgewandelt, so daß jetzt die Vernunft-Kategorien als oberste Werte erscheinen. Diese der neuesten Zeit und letzten Metaphysik entstammende Auslegung der Seinsbestimmung des Seienden wird in die griechische Philosophie zurückverlegt, weil die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik als Geschichte der Wertsetzungen erscheint. Die früheren metaphysischen Grundstellungen kommen nicht in der ihnen eigenen Wahrheit zum Wort. Sie sprechen die Sprache der als Wertsetzung begriffenen Philosophie des Willens zur Macht.

Bedenken wir zudem den Nachweis der Wesenszusammengehörigkeit von Wertsetzung und Willen zur Macht, dann zeigt sich: Nietzsches Auslegung aller Metaphysik vom Wert-

gedanken her wurzelt in der Grundbestimmung des Seienden im Ganzen als Willen zur Macht. Dieser Name ist das Grundwort der Metaphysik *Nietzsches*. Weder Hegel noch Kant, weder Leibniz noch Descartes, weder das mittelalterliche noch das hellenistische Denken, weder Aristoteles noch Platon, weder Parmenides noch Heraklit wissen vom Willen zur Macht als dem Grundcharakter des Seienden. Sieht demnach Nietzsche die Metaphysik als solche und ihre Gesamtgeschichte im Gesichtskreis der Wertsetzung, dann rückt dadurch diese Geschichte in eine einseitige Perspektive, und die von ihr geleitete historische Betrachtung wird unwahr.

Aber gibt es denn überhaupt so etwas wie eine nicht einseitige, vielmehr allseitige Betrachtung der Geschichte? Muß nicht jede Gegenwart jeweils aus *ihrem* Gesichtskreis die Vergangenheit sehen und deuten? Wird ihre historische Erkenntnis nicht um so »lebendiger«, je entschiedener der jeweilige Gesichtskreis der jeweiligen Gegenwart leitend bleibt? Hat nicht gerade Nietzsche in einer seiner frühen Schriften, im zweiten Stück der »Unzeitgemäßen Betrachtungen« unter dem Titel »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, mit aller Eindringlichkeit gefordert und begründet, daß und warum die Historie dem »Leben« dienen müsse und dieses nur könne, wenn sie sich zuvor von dem Schein einer vermeintlichen historischen »Objektivität an sich« losmache?

Steht es so, dann kann unser Hinweis darauf, daß Nietzsche die Geschichte der Metaphysik von seiner Fragestellung aus als eine Geschichte der Wertsetzung auslege, kaum als Einwand und Bedenken dienen, weil er nur die Echtheit seines geschichtlichen Denkens bestätigt. Es könnte sogar sein, daß durch Nietzsches Auslegung der Metaphysik vom Wertgedanken her die bisherige Metaphysik »besser verstanden« wird, als sie sich selbst verstand und je verstehen konnte, indem diese Auslegung ihr erst das Wort leiht, um das zu sagen, was sie hat

sagen wollen, aber noch nicht sagen konnte. Stünde es so, dann wäre Nietzsches Auffassung der Kategorien und Vernunft-Kategorien als oberster Werte und überhaupt als »Werte« keine Verunstaltung der geschichtlichen Wirklichkeit, eher die Befreiung der früheren metaphysischen Werte zu ihrem eigentlichen schöpferischen Gehalt oder doch eine Bereicherung desselben. Wenn vollends der Grund für Nietzsches Auffassung aller Metaphysik, die Auslegung des Seienden im Ganzen als Willen zur Macht, sich durchaus in der Bahn des bisherigen metaphysischen Denkens bewegte und dessen Grundgedanken zur Vollendung brächte, dann wäre Nietzsches »Geschichtsbild« in jeder Hinsicht gerechtfertigt und als das einzig mögliche und notwendige erwiesen. In diesem Fall gäbe es aber auch kein Ausweichen mehr vor dem Satz, daß die Geschichte des abendländischen Denkens als eine Entwertung der obersten Werte verlaufe und gemäß diesem Nichtigwerden der Werte und dem Hinfall der Ziele »Nihilismus« sei und werden müsse.

Aus solchen Überlegungen ergibt sich das eine: Der Hinweis darauf, daß Nietzsche seine eigene metaphysische Grundstellung — Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden, Wertsetzung, Ursprung der Wertsetzung aus dem Willen zur Macht — in die bisherige Geschichte der Metaphysik zurückdeute, darf nicht als ein billiger Einwand gebraucht werden, um Nietzsche eine Verunstaltung des Geschichtsbildes vorzurechnen oder gar die Rechtmäßigkeit des Wertgedankens zurückzuweisen. Selbst wenn wir zugestehen müssen, daß Nietzsches Auslegung der Metaphysik sich nicht mit dem deckt, was die frühere Metaphysik lehrt, bedarf dieses Zugeständnis zuvor einer Begründung, die über den bloß historischen Nachweis der Verschiedenartigkeit der Metaphysik Nietzsches und der früheren Metaphysik hinausgeht.

Es gilt nachzuweisen, daß der früheren Metaphysik der Wert-

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

gedanke fremd war und fremd bleiben mußte, weil die frühere Metaphysik das Seiende noch nicht als Willen zur Macht begreifen konnte. Wenn wir dies nachweisen, müssen wir dabei allerdings auf den tieferen Ursprung des Wertgedankens stoßen, weil so der Schein beseitigt ist, als sei jederzeit in der Metaphysik schon nach der Art von Wertsetzungen gedacht worden. Sollte sich zeigen, inwiefern die Auslegung des Seienden als Wille zur Macht erst auf dem Grund der neuzeitlichen metaphysischen Grundstellungen *möglich* wird, dann gelangen wir hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Wertgedankens zu der wichtigen Einsicht, daß Nietzsche auf diese Ursprungsfrage noch keine Antwort gibt und keine Antwort geben kann.

Der Hinweis auf n. 12 B, wo Nietzsche den Ursprung unseres Glaubens an die bisherigen obersten Werte erörtert, bringt uns nicht von der Stelle. Denn jene Erörterung Nietzsches setzt voraus, daß die Wertsetzungen dem Willen zur Macht entstammen. Dieser gilt ihm als das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen. Was für Nietzsche als gewiß gilt, wird uns zur Frage. Ihr entsprechend bleibt uns auch Nietzsches Herleitung des Wertgedankens fragwürdig.

Nietzsche zeigt in seiner Weise nur: Werte sind ihrem Wesen nach Bedingungen des Willens zur Macht, die dieser sich selbst zu seiner Erhaltung und Steigerung, d. h. zur Wesenserfüllung der Macht setzt. Wertsetzung ist ein Einschluß im Willen zur Macht. Aber der Wille zur Macht selbst – wo entspringt der Entwurf des Seienden im Ganzen, der es als Wille zur Macht zeigt? *Erst mit dieser Frage denken wir an die Wurzel des Ursprunges der Wertsetzung innerhalb der Metaphysik.*

Versuchen wir nun aber den Nachweis, daß die Metaphysik vor Nietzsche das Seiende *nicht* als Willen zur Macht auslegte und daß ihr demzufolge der Wertgedanke fremd war, dann

unterliegt dieses Vorhaben denselben Bedenken, die gegen Nietzsches Geschichtsdeutung vorgebracht wurden. Auch wir müssen aus dem Gesichtskreis eines, d. h. unseres Denkens das vormalige Denken erblicken und auslegen. Wir können uns so wenig wie Nietzsche, so wenig wie Hegel aus der Geschichte und der »Zeit« herausstellen und von einem absoluten Standort, gleichsam ohne eine bestimmte und deshalb notwendig einseitige Optik, das Gewesene an sich betrachten. Für uns gilt dasselbe wie für Nietzsche und Hegel, und dazu noch dies, daß der Gesichtskreis unseres Denkens vielleicht nicht einmal die Wesentlichkeit und schon gar nicht die Größe der Fragestellungen jener Denker hat, so daß unsere Auslegung der Geschichte hinter die erreichten höchstens zurückfällt.

Wir nähern uns mit diesem Gedanken dem Kreis der eigentlichen Entscheidungen. Die Frage nach der Wahrheit des »Geschichtsbildes« reicht weiter als die Frage der historischen Richtigkeit und Sorgfalt der Quellenbenützung und -deutung. Sie rührt an die Frage nach der Wahrheit des geschichtlichen Standortes und des in ihm beschlossenen Verhältnisses zur Geschichte. Wenn nun aber der europäische Nihilismus nicht nur *eine* geschichtliche Bewegung unter anderen, wenn er *die* Grundbewegung unserer Geschichte ist, dann hängt die Deutung des Nihilismus und die Stellungnahme zu ihm davon ab, wie und von woher sich uns die Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins bestimmt.

Die Besinnung darüber kann verschiedene Wege einschlagen. Wir wählen den, der uns durch die Aufgabe der Vorlesung nahegelegt wird. Wir gehen einen Gang geschichtlicher Besinnung, bevor wir eine »Geschichtsphilosophie« entwickeln; vielleicht wird durch jenen Gang diese von selbst überflüssig. Der Gang, den wir zu gehen genötigt sind, führt, gleichviel wie weit er im einzelnen glückt oder nicht, in die Rich-

tung des Nachweises, daß der Wertgedanke *vor* Nietzsche der Metaphysik fremd war und ihr fremd sein mußte, daß gleichwohl das Aufkommen des Wertgedankens *durch die Metaphysik* in den Zeitaltern *vor* Nietzsche vorbereitet wurde. Inwiefern wir aber bei diesem geschichtlichen Gang uns nur in längst Vergangenes verlieren oder auf ein erst Zukünftiges uns zu sammeln versuchen, braucht weder vor diesem Gang noch nach diesem Gang verrechnet zu werden, wenn wir ihn nur wirklich gehen. Freilich wird uns dabei leicht und immer wieder ein Hindernis in den Weg fallen, das aus den schon berührten Bedenken kommt, die heute zu Gemeinplätzen geworden sind: daß jede Betrachtung der Geschichte von der Gegenwart bestimmt und auf diese bezogen, also »relativ«, also nie »objektiv«, also stets »subjektiv« sei, daß man sich bei solcher Subjektivität bescheiden müsse und dann am besten daran tue, aus dieser Not der »Realität« eine Tugend und aus der Bescheidung auf die Subjektivität die Überlegenheit dessen zu machen, der alles Vergangene in den Dienst der jeweiligen Gegenwart stellt.

Damit aber die Geschichte der Metaphysik, wie sie erst noch erfahren werden muß, in der rechten Weise sich gegen Nietzsches Auffassung abhebt, müssen wir Nietzsches Deutung der Geschichte der Metaphysik zuvor noch auf Grund des bisher Gesagten in einer faßlichen Gestalt vor Augen stellen. Wir wissen bis jetzt nur: Für Nietzsche haben die Wertsetzungen ihren Grund und ihre Notwendigkeit im Willen zur Macht. Also muß nach Nietzsches Meinung auch für die erste Ansetzung der bisherigen obersten Werte, d. h. für den Beginn der Metaphysik, ein bestimmter Wille zur Macht maßgebend gewesen sein. Die erste Ansetzung der obersten Werte hat ihr Eigentümliches darin, daß nach Nietzsche die Werte »Zweck«, »Einheit«, »Wahrheit« fälschlicherweise »in das Wesen der Dinge« »projiziert« wurden. Wie kam es zu

dieser Projektion? Im Sinne von Nietzsches Geschichtsdeutung lautet diese Frage: Welche Gestalt des Willens zur Macht war hier am Werk?

Nietzsches »moralische« Auslegung der Metaphysik

Wenn die »Wahrheit«, d. h. das Wahre und Wirkliche, in eine Welt an sich hinaus- und hinaufverlegt wird, dann erscheint das eigentlich Seiende als dasjenige, dem sich alles menschliche Leben unterstellen muß. Das Wahre ist das an sich Gesollte und Wünschbare. Das menschliche Leben taugt nur dann etwas, ist nur dann durch rechte Tugenden bestimmt, wenn diese einzig darauf dringen und dazu in den Stand setzen, jenes Wünschbare und Gesollte zu verwirklichen, zu befolgen und so den »Idealen« sich zu unterwerfen.

Der Mensch, der vor den Idealen sich bescheidet und fleißig darnach strebt, sie zu erfüllen, ist der tugendhafte, der taugliche, d. h. der »gute Mensch«. Im Sinne Nietzsches gedacht besagt dies: Der Mensch, der sich selbst will als diesen »guten Menschen«, errichtet über sich übersinnliche Ideale, die ihm solches bieten, dem er sich unterwerfen kann, um in der Erfüllung dieser Ideale sich selbst ein Lebensziel zu sichern.

Der Wille, der diesen »guten Menschen« will, ist ein Wille zur Unterwerfung unter die Ideale als unter etwas, was an sich besteht, worüber der Mensch keine Macht mehr haben soll. Der Wille, der den »guten Menschen« und seine Ideale will, ist ein Wille zur Macht dieser Ideale und damit ein Wille zur Ohnmacht des Menschen. Der Wille, der den guten Menschen will, ist zwar auch Wille zur Macht, aber in der Gestalt der Ohnmacht zur Macht des Menschen. Dieser Ohnmacht zur Macht des Menschen verdanken die bisherigen

obersten Werte ihre Projektion ins Übersinnliche und ihre Aufsteigerung zu einer Welt »an sich« als der allein wahren Welt. Der Wille, der den »guten Menschen« und das in diesem Sinne »Gute« will, ist der »moralische« Wille.

Unter Moral versteht Nietzsche meist das System solcher Wertschätzungen, in denen eine übersinnliche Welt als maßgebend und wünschbar gesetzt wird. Nietzsche begreift die »Moral« stets »metaphysisch«, d. h. im Hinblick darauf, daß in ihr über das Ganze des Seienden entschieden wird. Das geschieht im Platonismus durch die Scheidung des Seienden in zwei Welten, die übersinnliche Welt der Ideale, des Gesollten, an sich Wahren – und die sinnliche Welt des strebenden Sichbemühens und Sichunterstellens unter das an sich Gültige, das als Unbedingtes alles bedingt. Daher kann Nietzsche sagen (n. 400):

> »In der *Geschichte der Moral* drückt sich also ein *Wille zur Macht* aus, durch den bald die Sklaven und Unterdrückten, bald die Mißratnen und An-sich-Leidenden, bald die Mittelmäßigen den Versuch machen, die *ihnen* günstigsten Werturteile durchzusetzen.«

Demgemäß heißt es (n. 356):

> »Bescheiden, fleißig, wohlwollend, mäßig: so wollt ihr den Menschen? den *guten Menschen?* Aber mich dünkt das nur der ideale Sklave, der Sklave der Zukunft.«

Und in n. 358:

> »Der *ideale Sklave* (der ›gute Mensch‹). – Wer *sich* nicht als ›Zweck‹ ansetzen kann, noch überhaupt von sich aus Zwecke ansetzen kann, der gibt der Moral der *Entselbstung* die Ehre – instinktiv. Zu ihr überredet ihn Alles: seine Klugheit, seine Erfahrung, seine Eitelkeit. Und auch der Glaube ist eine Entselbstung.«

Statt Entselbstung können wir auch sagen: Verzicht darauf, sich selbst als den Befehlenden zu setzen, d. h. Ohnmacht zur

Macht, »Abkehr vom Willen zum Dasein« (n. 11). Die Ohnmacht zur Macht ist aber nur ein »Spezialfall« des Willens zur Macht, und darin liegt: »Die bisherigen obersten Werte sind ein Spezialfall des Willens zur Macht« (XVI, 428). Die Ansetzung dieser Werte und ihre Versetzung in eine übersinnliche Welt an sich, der sich der Mensch unterwerfen soll, entspringen aus einer »Verkleinerung des Menschen« (n. 898). Alle Metaphysik von der Art der Ansetzung einer übersinnlichen Welt als der wahren *über* der sinnlichen als der scheinbaren entspringt der Moral. Daher der Satz:

> »Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein« (»Jenseits von Gut und Böse«, n. 34; VII, 55).

In derselben Schrift bestimmt Nietzsche das Wesen der Moral also:

> »Moral nämlich als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen ›Leben‹ entsteht. —« (ebd. n. 19; VII, 31)

Und in »Der Wille zur Macht« (n. 256):

> »Ich verstehe unter ›Moral‹ ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich berührt.«

Hier versteht Nietzsche die Moral zwar auch »metaphysisch« in bezug auf das Seiende im Ganzen und die Möglichkeit des Lebens überhaupt und nicht »ethisch« hinsichtlich der »Lebensführung«, aber er denkt nicht mehr an *die* »Moral«, die den Platonismus bedingt. »Moral« und »Moral« sind daher auch in der metaphysischen Bedeutung für Nietzsche nicht dasselbe. Einmal bedeutet Moral im formalen, weitesten Sinne *jedes* System von Wertschätzungen und Herrschaftsverhältnissen; Moral ist hier so weit begriffen, daß auch die neuen Wertsetzungen »moralisch« genannt werden können, nur weil sie Bedingungen des Lebens setzen. Zum anderen aber

und in der Regel meint Moral nach Nietzsche das System *jener* Wertschätzungen, das die Ansetzung von unbedingten obersten Werten an sich im Sinne des Platonismus und des Christentums in sich schließt. Moral ist Moral des »guten Menschen«, der aus dem Gegensatz und innerhalb des Gegensatzes zum »Bösen« lebt und nicht »jenseits von Gut und Böse«. Sofern Nietzsches Metaphysik »jenseits von Gut und Böse« steht, zuvor diesen Standort erst als Grundstellung auszumachen und zu beziehen sucht, kann Nietzsche sich als »Immoralisten« bezeichnen.

Dieser Titel meint keineswegs, das Denken und die Gesinnung seien unmoralisch im Sinne einer Stellungnahme *gegen* das »Gute« und für das »Böse«. Ohne Moral – das besagt: Jenseits von Gut und Böse. Dies wiederum meint nicht: außerhalb aller Gesetzlichkeit und Ordnung, sondern innerhalb der Notwendigkeit einer *Neu*setzung einer anderen Ordnung gegen das Chaos.

Die Moral des »guten Menschen« ist der Ursprung der bisherigen obersten Werte. Der gute Mensch setzt diese Werte als unbedingte. Dergestalt sind sie die Bedingungen seines »Lebens«, das, als ohnmächtig zur Macht, für sich die Möglichkeit des Hinaufschauenkönnens zu einer übersinnlichen Welt fordert. Von hier aus begreifen wir nun auch, was Nietzsche im Schlußabschnitt von n. 12 mit der *»hyperbolischen Naivität«* des Menschen meint.

Der »gute Mensch« der »Moral« ist, metaphysisch gedacht, jener Mensch, der nichts ahnt von dem Ursprung der Werte, denen er sich als unbedingten Idealen unterstellt. Dieses *Nichtahnen* des Wertursprungs hält den Menschen daher fern von jeder *ausdrücklichen* Besinnung auf die Herkunft der Werte: daß sie nämlich die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst sind. Die »Naivität« ist gleichbedeutend mit »psychologischer Unschuld«; das bedeu-

tet nach dem früher Gesagten: ein Unberührtsein von jedem Verrechnen des Seienden und damit des Lebens und seiner Bedingungen auf den Willen zur Macht. Weil so dem psychologisch unschuldigen (»naiven«) Menschen die Herkunft der Werte aus der machtmäßigen Wertschätzung des Menschen verborgen bleibt, deshalb nimmt der *naive* Mensch die Werte (Zweck, Einheit, Ganzheit, Wahrheit) so, als kämen sie ihm irgendwoher, vom Himmel herab, entgegen und stünden an sich über ihm als solches, dem er sich nur zu beugen habe. Die Naivität als Unkenntnis des Wertursprunges aus dem menschlichen Willen zur Macht ist daher in sich »hyperbolisch« (von ὑπερ-βάλλειν). Der »gute Mensch« wirft, ohne es zu wissen, die Werte über sich hinaus und wirft sie zu solchem auf, was an sich ist. Was einzig bedingt ist durch den Menschen selbst, hält er umgekehrt für das Unbedingte, das den Menschen mit Forderungen beansprucht. Daher schließt Nietzsche seine Nachrechnung des Ursprungs des Glaubens an die obersten Werte und Vernunft-Kategorien und das ganze Stück n. 12 mit dem Satz:

> »Es ist immer noch die *hyperbolische Naivität* des Menschen, sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen.«

Trotz der soeben vollzogenen Erläuterung des Ausdruckes »hyperbolische Naivität« besteht jetzt noch die Gefahr, daß wir diesen wichtigen Schlußsatz von n. 12 gründlich mißverstehen. Er enthält die allzu gedrängte und daher leicht mißdeutbare Zusammenfassung eines wichtigen Gedankens. Man könnte nämlich unter Berufung auf den Satz Nietzsches zu bedenken geben, daß Nietzsche nach dem Wortlaut des Satzes das Gegenteil von dem sage, was *wir* als das *Wesen* der hyperbolischen Naivität erläuterten. Wenn die Naivität in der Unwissenheit über den Ursprung der Werte aus der eigenen machtmäßigen Wertsetzung des Men-

schen bestehen soll, wie kann es dann noch »hyperbolische Naivität« sein, »sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge anzusetzen«? Das Letzte ist doch alles andere als Naivität. Es ist höchste Bewußtheit des sich auf sich selbst stellenden Menschen, ausdrücklicher Wille zur Macht und ganz und gar nicht Ohnmacht zur Macht. Müßten wir den Satz so verstehen, dann würde Nietzsche sagen: die »hyperbolische Naivität« besteht darin, durchaus *nicht* naiv zu sein. Einen solchen Ungedanken werden wir Nietzsche nicht zutrauen dürfen. Was sagt also der Satz? Nach Nietzsches Bestimmung des Wesens der Werte müssen auch die in der Unkenntnis über den Wertursprung gesetzten Werte aus den menschlichen Setzungen entspringen, d. h. in der Weise, daß der Mensch sich selbst als Sinn und Wertmaß setzt: Die Naivität besteht nicht darin, daß der Mensch die Werte setzt und als ihr Sinn und Wertmaß fungiert. Naiv bleibt der Mensch, insofern er die Werte als das ihm zufallende »Wesen der Dinge« setzt, ohne Wissen davon, daß *er* es ist, der sie setzt, und daß der Setzende ein Wille zur Macht ist.

Der Mensch bleibt in der Naivität stecken, solange er nicht Ernst macht mit dem Wissen, daß er allein der Wertsetzende ist, daß die Werte immer nur durch ihn bedingte Bedingungen der Erhaltung, Sicherung und Steigerung seines Lebens sein können. Bei oberflächlichem Lesen verführt der Satz zu der Meinung, Nietzsche fordere – im Gegensatz zum Verfahren der naiven Wertsetzung, die jeweils menschliche Werte in die Dinge selbst verlegt und so alles Seiende vermenschlicht – eine Erfahrung und Bestimmung des Seienden, bei der jede Vermenschlichung vermieden werde. Doch gerade diese Auslegung des Satzes wäre irrig; denn nicht die Vermenschlichung der Dinge ist das Mangelhafte an der Naivität, sondern dies, daß die Vermenschlichung nicht *bewußt* vollzogen wird. Die Naivität ist in sich Mangel an Wil-

len zur Macht, weil ihr die Erkenntnis abgeht, daß die Setzung der Welt nach dem Bilde des Menschen und durch den Menschen die einzige wahre Weise aller Weltauslegung ist und daher jene, auf die endlich die Metaphysik entschlossen und ohne Vorbehalte zugehen muß. Die bisherigen obersten Werte konnten deshalb zu ihrem Rang und ihrer Geltung gelangen, weil der Mensch sich selbst als Sinn und Wertmaß der Dinge setzte, aber dies nicht bewußt tat, statt dessen bei der Meinung verblieb, das von ihm Gesetzte sei ein Geschenk der Dinge, das diese ihm von sich aus entgegenbrächten. In der naiven Wertsetzung waltet zwar auch, wie in jeder Wertsetzung, wesenhaft der Wille zur Macht. Aber der Wille zur Macht ist hier noch Ohnmacht zur Macht. Die Macht machtet hier noch nicht als eigens gewußte und ihrer selbst mächtige.

Daß bei der Ansetzung der obersten Werte menschliche Setzungen in die Dinge verlegt werden, geschieht für Nietzsche zu Recht. Indes ist die Vermenschlichung des Seienden noch unschuldig und daher nicht unbedingt. Weil *zunächst* der eigentliche, nämlich machtmäßige Ursprung der bisherigen obersten Werte verborgen bleibt, bei der Erweckung und Steigerung des Selbstbewußtseins des Menschen jedoch nicht ständig verborgen bleiben kann, deshalb muß mit der wachsenden Einsicht in den Ursprung der Werte der Glaube an sie hinfällig werden. Allein die Einsicht in den Ursprung der Werte, der menschlichen Wertsetzung und der Vermenschlichung der Dinge kann auch nicht dabei stehenbleiben, daß nach der Entschleierung des Wertursprunges und nach dem Hinfall der Werte die Welt wertlos aussieht. So fehlte es an jeglichem »Wert« und damit an den Bedingungen des Lebens, so daß dieses nicht *sein* könnte. Was jedoch angesichts der scheinbaren Wertlosigkeit der Welt zu geschehen hat, worin die Umwertung der bisherigen Werte bestehen muß,

ist aus der Einsicht in den Ursprung der Werte auch schon entschieden und vorgezeichnet. Nietzsche hat die neue Aufgabe in einer Aufzeichnung zusammengefaßt, die aus dem Jahre 1888 stammt und uns den äußersten Gegensatz zur hyperbolischen Naivität zeigt. Sie lautet:

»All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht —: o über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der Das geschaffen hat, was er bewunderte. —« (»Der Wille zur Macht«; XV, 241)

Was aus dieser Aufzeichnung spricht, ist deutlich genug. Nicht mehr weggeben und leihen soll der Mensch oder gar sich dem allein von ihm Verschenkten wie einem Fremden unterwerfen, als sei es solches, dessen der elende Mensch bedürfe; statt dessen soll der Mensch alles für sich als das Seine beanspruchen, was er nur vermag, wenn er zum voraus sich selbst nicht als Elenden und Sklaven vor dem Seienden im Ganzen weiß, vielmehr sich selbst zur unbedingten Herrschaft errichtet und einrichtet. Dies bedeutet aber, daß er selbst unbedingter Wille zur Macht ist, daß er sich selbst als Herrn dieser Herrschaft weiß und sich wissend zu jedem Machtvollzug, d. h. zur ständigen Machtsteigerung, entscheidet. Der Wille zur Macht ist das »*Prinzip einer neuen Wertsetzung*«. Der Wille zur Macht ist nicht nur die Art und Weise, wie, und das Mittel, wodurch die Wertsetzung geschieht, der Wille zur Macht ist als das Wesen der Macht der einzige Grundwert, nach dem jegliches, was entweder Wert

haben soll oder was keinen Wert beanspruchen darf, abgeschätzt wird. »Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf* ...« (n. 552; Frühjahr-Herbst 1887). Was in diesem Kampf unterliegt, ist, weil es unterliegt, im Unrecht und unwahr. Was in diesem Kampf oben bleibt, ist, weil es siegt, im Recht und wahr.

Um *was* gekämpft wird, ist, wenn es als besonderes inhaltliches Ziel gedacht und gewünscht wird, stets von nachgeordneter Bedeutung. Alle Kampfziele und Kampfparolen sind immer nur und immer noch Kampfmittel. Um was gekämpft wird, ist im voraus entschieden: es ist die Macht selbst, die keiner Ziele bedarf. Sie ist ziel-los, so wie das Ganze des Seienden wert-los ist. Diese Ziel-losigkeit gehört zum metaphysischen Wesen der Macht. Wenn hier überhaupt von Ziel gesprochen werden kann, dann ist dieses »Ziel« die Ziellosigkeit der unbedingten Herrschaft des Menschen über die Erde. Der Mensch dieser Herrschaft ist der Über-Mensch. Man pflegt Nietzsche oft vorzuhalten, sein Bild vom Übermenschen sei unbestimmt, die Gestalt dieses Menschen sei ungreifbar. Zu solchen Urteilen kommt es nur, weil man nicht begreift, daß das Wesen des Über-menschen im Hinausgehen »über« den bisherigen Menschen besteht. Dieser braucht und sucht »über« sich noch Ideale und Wünschbarkeiten. Der Übermensch dagegen bedarf dieses »Über« und »Jenseits« nicht mehr, weil er einzig den Menschen selbst will, und zwar nicht in irgendeiner besonderen Hinsicht, sondern schlechthin als den Herrn der unbedingten Machtvollstreckung mit den vollständig erschlossenen Machtmitteln dieser Erde. Im Wesen dieses Menschseins liegt es, daß jedes besondere inhaltliche Ziel, jede Bestimmtheit dieser Art unwesentlich und immer nur gelegentliches Mittel bleibt. Die unbedingte Bestimmtheit des Nietzscheschen Gedankens vom

Übermenschen liegt gerade darin, daß Nietzsche die wesenhafte Bestimmungslosigkeit der unbedingten Macht erkannt, wenngleich nicht in dieser Weise ausgesprochen hat. Die unbedingte Macht ist das reine Übermächtigen als solches, das unbedingte Übertreffen, Obensein und Befehlenkönnen, das Einzige und Höchste.

Die ungemäßen Darstellungen der Nietzscheschen Lehre vom Übermenschen haben ihren einzigen Grund stets darin, daß man bisher nicht vermochte, die Philosophie des Willens zur Macht als Metaphysik ernst zu nehmen und die Lehren vom Nihilismus, vom Übermenschen und vor allem die Lehre von der *ewigen Wiederkehr des Gleichen* als *notwendige* Wesensbestandstücke *metaphysisch* zu begreifen, d. h. aber aus der Geschichte und dem Wesen der abendländischen Metaphysik zu denken.

Nietzsches Aufzeichnung (XV, 241) gehört zu den klarsten und in ihrer Art schönsten. Nietzsche spricht hier aus der Mittagshelle der großen Stimmung, durch die der neuzeitliche Mensch zur unbedingten Mitte und zum einzigen Maß des Seienden im Ganzen bestimmt wird. Das Stück ist freilich im vorliegenden Nachlaßbuch (»Der Wille zur Macht«) an einer unmöglichen Stelle eingereiht, dazu noch außerhalb der durchlaufenden Zählung gelassen und deshalb schwer zu finden. Es steht als Vorwort zum 1. Kapitel (»Kritik der Religion«) des II. Buches (»Kritik der bisherigen höchsten Werte«). Die Einreihung dieses Stückes an der genannten Stelle beweist vielleicht am deutlichsten die ganze Fragwürdigkeit des Buches »Der Wille zur Macht«. Das genannte Stück durchmißt in einfachen und sicheren Schritten Nietzsches metaphysische Grundstellung und müßte daher, *wenn* es schon als Vorspruch dienen sollte, dem ganzen Hauptwerk vorangestellt werden.

Warum wir diese Aufzeichnung gerade jetzt anführten, wird

sich zeigen, sobald wir uns den Gang unseres Fragens erneut verdeutlicht haben. Es gilt, gegenüber dem, was *Nietzsche* als Geschichte der Metaphysik sichtbar macht, einen *ursprünglicheren Blick* in die Geschichte der Metaphysik zu tun. Aus solcher Absicht mußte zunächst Nietzsches Darstellung und Auffassung der Metaphysik noch deutlicher gemacht werden. Sie ist eine »moralische«. »Moral« besagt hier: System der Wertschätzungen. Jede Auslegung der Welt, sie sei naiv oder aus Berechnung vollzogen, ist ein Setzen von Werten und damit ein Bilden und Gestalten der Welt nach dem Bilde des Menschen. Zumal *die* Wertsetzung, die mit der Einsicht in den menschlichen Wertursprung Ernst macht und den Nihilismus vollendet, muß eigens den Menschen als den Gesetzgeber begreifen und wollen. Sie muß in der *unbedingten Vermenschlichung* alles Seienden das Wahre und Wirkliche suchen.

Metaphysik ist Anthropomorphie — das Gestalten und Anschauen der Welt nach dem Bilde des Menschen. In der Metaphysik, wie Nietzsche sie deutet und vor allem als künftige Philosophie fordert, ist demnach das *Verhältnis des Menschen zum Seienden im Ganzen* entscheidend. Damit treffen wir über den Wertgedanken hinaus auf einen Zusammenhang, der uns durch die Metaphysik des Willens zur Macht fast aufgedrängt wird; denn diese Metaphysik, zu der die Lehre vom Übermenschen gehört, rückt den Menschen, wie keine Metaphysik zuvor, in die Rolle des unbedingten und einzigen Maßes für alle Dinge.

Metaphysik und Anthropomorphie

Schon Nietzsches erste zusammenhängende Äußerung über seine Lehre vom Willen zur Macht in der Schrift »Jenseits von Gut und Böse« (1886) zeigt die Maßstab-Rolle der

menschlichen Selbsterfahrung und den Vorrang der Selbstgegebenheit des Menschen bei aller Weltauslegung:

»Gesetzt, daß nichts Anderes als real ›gegeben‹ ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften, daß wir zu keiner anderen ›Realität‹ hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unsrer Triebe – denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander –: ist es nicht erlaubt, den Versuch zu machen und die Frage zu fragen, ob dies ›Gegeben‹ nicht *ausreicht*, um aus Seines-Gleichen auch die sogenannte mechanistische (oder ›materielle‹) Welt zu verstehen?« (VII, n. 36)

Nietzsche unternimmt in seiner Metaphysik des Willens zur Macht diesen Versuch. Wenn er schon die materielle, leb-lose Welt vom Menschen her und nach menschlichen Trieben denkt, dann wird er erst recht die lebendige und geschichtliche Welt »menschlich« auslegen. Wir beginnen zu ahnen, wie entschieden der *Wertgedanke* als Verrechnung von allem Seienden nach dem Grundwert des Willens zur Macht zu seiner wesentlichen Grundlage bereits *dieses* hat, daß überhaupt das Seiende als solches *nach* dem menschlichen Sein ausgelegt, und nicht nur, daß die Auslegung »durch« den Menschen vollzogen wird.

Wir blicken daher jetzt vorübergehend vom Wertgedanken weg und besinnen uns auf das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen, auf die Art und Weise, *wie* dieses Verhältnis in der Geschichte der Metaphysik bestimmt wurde. So gelangen wir in einen Umkreis von Fragen, der uns durch Nietzsches eigene Metaphysik und Metaphysikdeutung zwar nahegelegt wird, der aber zugleich in ursprünglichere Bezirke verweist. Diese sind auch der bisherigen Metaphysik bekannt. So klingt es beinahe wie ein Gemeinplatz, wenn wir z. B. erwähnen, daß die Metaphysik der Neuzeit durch die besondere Rolle ausgezeichnet sei, die in ihr das

menschliche »Subjekt« und die Berufung auf die Subjektivität des Menschen spiele.

Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie steht der Satz des Descartes: ego cogito, ergo sum, »ich denke, also bin ich«. Alles Bewußtsein von den Dingen und dem Seienden im Ganzen wird auf das Selbstbewußtsein des menschlichen Subjektes als den unerschütterlichen Grund aller Gewißheit zurückgeführt. Die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt sich in der Folgezeit als Objektivität, als solches, was *durch* das Subjekt und *für* dieses als das ihm Entgegengeworfene und Entgegengehaltene begriffen ist. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist die Vorgestelltheit *durch* das vorstellende Subjekt und *für* dieses. Nietzsches Lehre, die alles, was ist und wie es ist, zum »Eigentum und Erzeugnis des Menschen« macht, vollzieht nur die äußerste Entfaltung jener Lehre des Descartes, nach der alle Wahrheit auf die Selbstgewißheit des menschlichen Subjektes zurückgegründet wird. Erinnern wir gar noch daran, daß schon in der griechischen Philosophie vor Platon ein Denker, nämlich Protagoras, lehrte, der Mensch sei das Maß aller Dinge, dann scheint in der Tat alle Metaphysik, nicht nur die neuzeitliche, auf die maßgebende Rolle des Menschen innerhalb des Seienden im Ganzen gebaut zu sein.

So ist denn heute *ein* Gedanke jedermann geläufig, nämlich der »anthropologische«, der fordert, daß die Welt nach dem Bilde des Menschen auszulegen und die Metaphysik durch »Anthropologie« zu ersetzen sei. In all dem ist bereits eine besondere Entscheidung über das Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem gefallen.

Wie steht es mit der Metaphysik und ihrer Geschichte im Hinblick auf dieses Verhältnis? Wenn die Metaphysik die Wahrheit über das Seiende im Ganzen ist, dann gehört in das Seiende im Ganzen gewiß auch der Mensch. Man wird

sogar zugestehen, daß der Mensch in der Metaphysik insofern eine besondere Rolle übernimmt, als er die metaphysische Erkenntnis sucht, entfaltet, begründet und bewahrt, überliefert – und auch verunstaltet. Das gibt indes noch keineswegs das Recht dazu, den Menschen nun auch für das Maß aller Dinge zu halten, ihn als die Mitte alles Seienden auszuzeichnen und als den Herrn über alles Seiende zu setzen. Man könnte meinen, jener Spruch des griechischen Denkers Protagoras über den Menschen als das Maß aller Dinge, jene Lehre des Descartes vom Menschen als dem »Subjekt« aller Objektivität und jener Gedanke Nietzsches vom Menschen als dem »Erzeuger und Eigentümer« alles Seienden seien vielleicht nur Übertreibungen und äußerste Fälle besonderer metaphysischer Standpunkte, nicht aber das Maßvolle und Ausgewogene eines echten Wissens. Demnach dürften diese Ausnahmefälle nicht zur Regel gemacht werden, nach der sich das Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte bestimmen soll.

Solches Meinen könnte auch zugestehen, die drei Lehren, die aus der Zeit des Griechentums, aus der beginnenden Neuzeit und aus unserer Gegenwart stammen, deuteten in einer verfänglichen Weise darauf hin, daß zu ganz verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen geschichtlichen Lagen immer wieder und verschärft die Lehre auftaucht, nach der alles Seiende nur auf Grund einer Vermenschlichung durch den Menschen das ist, was es ist. Solches Meinen möchte schließlich fragen: Warum soll die Metaphysik nicht endlich ohne Vorbehalt die unbedingte Herrscherrolle des Menschen bejahen, ihn zum endgültigen Prinzip aller Weltdeutung machen und allen Rückfällen in naive Weltansichten ein Ende setzen? Geschieht dies mit Recht und im Sinne aller Metaphysik, dann spricht Nietzsches »Anthropomorphismus« nur unverhüllt das als Wahrheit aus, was frühzeitig schon und immer

wieder in der Geschichte der Metaphysik gedacht und als Prinzip alles Denkens gefordert wurde.

Damit wir gegenüber dieser Meinung einen freieren Blick für das Wesen der Metaphysik und ihrer Geschichte gewinnen, tun wir gut daran, erst einmal die Lehren des Protagoras und des Descartes in ihren Grundzügen zu durchdenken. Wir müssen dabei notwendig jenen Umkreis von Fragen abschreiten, der uns das Wesen der Metaphysik als der Wahrheit über das Seiende im Ganzen ursprünglicher nahebringt und uns erkennen läßt, in welchem Sinne die Frage »Was ist das Seiende als solches im Ganzen?« die Leitfrage aller Metaphysik bleibt. Schon der Titel der Hauptschrift des Descartes zeigt an, um was es sich handelt: »Meditationes de prima philosophia« (1641), »Betrachtungen über die erste Philosophie«. Der Ausdruck »erste Philosophie« stammt von Aristoteles und bezeichnet das, was erstlich und eigentlich die Aufgabe dessen ausmacht, dem der Name Philosophie zukommt. Die πρώτη φιλοσοφία behandelt die dem Range nach erste und alle anderen durchherrschende Frage: was das Seiende sei, sofern es nämlich ein Seiendes ist. Also der Adler z. B., sofern er ein Vogel, d. h. ein Lebewesen, d. h. etwas von ihm selbst her Anwesendes ist. Was zeichnet das Seiende als Seiendes aus?

Freilich scheint inzwischen durch das Christentum die Frage, was das Seiende sei, endgültig beantwortet und damit die Frage selbst beseitigt zu sein und dies von einer Stelle aus, die dem zufälligen menschlichen Meinen und Irren wesentlich überlegen ist. Die biblische Offenbarung, die nach eigener Angabe auf göttlicher Eingebung beruht (»Inspiration«), lehrt, das Seiende sei vom persönlichen Schöpfergott geschaffen und werde von ihm erhalten und gelenkt. Durch die von der Kirchenlehre als absolut verbindlich verkündete Offenbarungswahrheit ist jene Frage, was das Seiende sei, überflüssig ge-

worden. Das Sein des Seienden besteht in seinem Geschaffensein durch Gott (omne ens est ens creatum). Wenn die menschliche Erkenntnis die Wahrheit über das Seiende erfahren will, dann bleibt ihr als der einzige zuverlässige Weg, die Lehre der Offenbarung und deren Überlieferung durch die Kirchenlehrer eifrig zu sammeln und zu bewahren. Eigentliche Wahrheit wird nur vermittelt durch die doctrina der doctores. Die Wahrheit hat den Wesenscharakter der »Doktrin«. Die mittelalterliche Welt und ihre Geschichte ist auf dieser doctrina aufgebaut. Die gemäße Gestalt, in der allein sich die Erkenntnis als doctrina vollständig aussprechen kann, ist die »Summa«, die Sammlung von Lehrschriften, in denen das Ganze des überlieferten Lehrgehaltes geordnet und die verschiedenen Lehrmeinungen auf ihre Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre hin durchgeprüft, verwendet oder verworfen werden.

Diejenigen, die in solcher Weise von dem handeln, was das Seiende im Ganzen ist, sind »Theologen«. Ihre »Philosophie« ist nur dem Namen nach Philosophie, weil eine »christliche Philosophie« noch widersinniger bleibt als der Gedanke eines viereckigen Kreises. Viereck und Kreis kommen noch darin überein, daß sie räumliche Gebilde sind, während christlicher Glaube und Philosophie abgründig verschieden bleiben. Selbst wenn man sagen wollte, daß in beiden die Wahrheit gelehrt sei, so ist das, was hier Wahrheit heißt, durchaus verschieden. Daß die mittelalterlichen Theologen auf ihre Weise, d. h. umdeutend, Platon und Aristoteles studieren, ist dasselbe, wie daß Karl Marx für seine politische Weltanschauung die Metaphysik Hegels benützt. Recht besehen, will aber die doctrina christiana nicht ein Wissen über das Seiende, darüber, was es ist, vermitteln, sondern ihre Wahrheit ist durchaus Heilswahrheit. Es gilt die Sicherung des Heils der einzelnen unsterblichen Seele. Alle Kenntnisse sind auf die Heilsordnung

bezogen und stehen im Dienste der Heils-sicherung und -förderung. Alle Geschichte wird zur Heilsgeschichte: Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, letztes Gericht. Damit ist auch ausgemacht, auf welche Weise (d. h. durch welche Methode) allein das Wissenswerte zu bestimmen und zu vermitteln sei. Der doctrina entspricht die schola (die Schulung); daher sind die Lehrer der Glaubens- und Heilslehre »Scholastiker«.

Das Neue der neuen Zeit gegenüber der mittelalterlichen, christlichen besteht darin, daß der Mensch von sich aus und mit eigenem Vermögen sich aufmacht, seines Menschseins inmitten des Seienden im Ganzen gewiß und sicher zu werden. Der wesentlich christliche Gedanke der Heilsgewißheit wird übernommen, aber das »Heil« ist nicht die jenseitige ewige Seligkeit; der Weg dahin ist nicht die Entselbstung. Das Heile und Gesunde wird ausschließlich in der freien Selbstentfaltung aller schaffenden Vermögen des Menschen gesucht. Darum erhebt sich die Frage, *wie* eine vom Menschen selbst für sein diesseitiges Leben gesuchte Gewißheit über sein Menschsein und die Welt zu gewinnen und zu begründen sei. Wähend in der mittelalterlichen Welt gerade der Heilsweg und die Art der Wahrheitsvermittlung (doctrina) feststanden, wird jetzt das *Suchen* nach den neuen Wegen entscheidend.

Die Frage nach der »Methode«, d. h. die Frage nach dem »*Einschlagen des Weges*«, die Frage nach der Gewinnung und Begründung einer durch den Menschen selbst festgemachten Sicherheit, rückt in den Vordergrund. »Methode« ist hier nicht »methodologisch« als Weise des Untersuchens und Forschens zu verstehen, sondern metaphysisch als Weg zu einer Wesensbestimmung der Wahrheit, die ausschließlich durch das Vermögen des Menschen begründbar ist.

Die Frage der Philosophie kann darum jetzt nicht mehr nur lauten: Was ist das Seiende? Im Zusammenhang der Be-

freiung des Menschen aus den Bindungen der Offenbarungs- und Kirchenlehre heißt die Frage der ersten Philosophie: Auf welchem Wege gelangt der Mensch von sich aus und für sich zu einer ersten unerschütterlichen Wahrheit, und welches ist diese erste Wahrheit? Descartes fragt zum erstenmal in dieser Weise klar und entschieden. Seine Antwort lautet: ego cogito, ergo sum, »ich denke, also bin ich«. Auch ist es kein Zufall, daß die Titel der philosophischen Hauptwerke des Descartes auf den Vorrang der »Methode« verweisen: »Discours de la méthode«; »Regulae ad directionem ingenii«; »Meditationes de prima philosophia« (nicht einfach »Prima philosophia«); »Les Principes de la philosophie« (»Principia philosophiae«).

In dem nachher noch genauer zu erläuternden Satz des Descartes: ego cogito, ergo sum, drückt sich allgemein ein Vorrang des menschlichen Ich aus und damit eine neue Stellung des Menschen. Der Mensch übernimmt nicht nur glaubensmäßig eine Lehre, er verschafft sich aber auch nicht bloß auf irgendeinem Wege selbst eine Weltkenntnis. Anderes kommt zum Vorschein: Der Mensch weiß sich selbst unbedingt gewiß als dasjenige Seiende, dessen Sein das gewisseste ist. Der Mensch wird zu dem von ihm selbst gesetzten Grund und Maß für alle Gewißheit und Wahrheit. Denken wir den Satz des Descartes zunächst nur soweit durch, dann erinnern wir uns sogleich an den Spruch des griechischen Sophisten Protagoras aus der Zeit Platons. Nach diesem Spruch ist der Mensch das Maß aller Dinge. Man bringt den Satz des Descartes immer wieder mit dem Spruch des Protagoras zusammen und sieht in diesem Spruch und der griechischen Sophistik überhaupt die Vorwegnahme der neuzeitlichen Metaphysik des Descartes; denn handgreiflich fast kommt jedesmal der Vorrang des Menschen zum Ausdruck.

In dieser allgemeinen Form ist diese Feststellung auch im

Recht. Gleichwohl sagt der Spruch des Protagoras etwas, was vom Gehalt des Descartesschen Satzes sehr verschieden ist. Erst die Verschiedenheit beider läßt uns einen Blick tun in das *Selbe*, was sie sagen. Dieses Selbe ist der Boden, von dem aus wir Nietzsches Lehre vom Menschen als dem Gesetzgeber der Welt erst zureichend begreifen und den Ursprung der Metaphysik des Willens zur Macht und des darin eingeschlossenen Wertdenkens erkennen. [Vgl. zum Folgenden: »Holzwege«, S. 94 ff.]

Der Satz des Protagoras

Der Spruch des Protagoras lautet (nach der Überlieferung bei Sextus Empirikus): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (vgl. Platon, Theaitet 152)

Nach der geläufigen Übersetzung heißt dies:

»Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind.« – Man könnte meinen, hier spräche Descartes. Der Satz verrät doch den oft betonten »Subjektivismus« der griechischen Sophistik deutlich genug. Um bei der Auslegung dieses Spruches nicht durch das Hereinspielen neuzeitlicher Gedanken verwirrt zu werden, versuchen wir zunächst eine Übersetzung, die dem griechischen Denken gemäßer ist. Die »Übersetzung« enthält freilich schon die Auslegung.

> »Aller ›Dinge‹ (derer nämlich, die der Mensch im Gebrauch und Brauch und somit ständig um sich hat – χρήματα, χρῆσθαι) ist der (jeweilige) Mensch das Maß, der anwesenden, daß sie *so* anwesen, wie sie anwesen, derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, daß sie nicht anwesen.«

Vom Seienden und dessen Sein ist hier die Rede. Gemeint ist das Seiende, das von sich aus im Umkreis des Menschen

anwest. Wer aber ist da »der« Mensch? Was heißt hier ἄνθρωπος? Auf diese Frage antwortet uns Platon, der an der Stelle, wo er den Satz erörtert, den Sokrates folgendes (im Sinne einer rhetorischen Frage) fragen läßt: οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; »Versteht er (Protagoras) dies nicht irgendwie *so:* als was jeweilig ein jegliches mir sich zeigt, solchen Aussehens ist es (auch) für mich, als was aber dir, solches ist es wiederum für dich? Mensch aber bist du sowohl wie ich?« »Der Mensch« ist hier demnach der »jeweilige« (ich und du und er und sie); jeder kann »ich« sagen; der jeweilige Mensch ist das jeweilige »Ich«. Damit wird doch zum voraus dies – fast bis ins Wort – bezeugt, daß es sich um den »*ich*haft« begriffenen Menschen handelt, daß nach der Maßgabe des so bestimmten Menschen das Seiende als solches bestimmt wird, daß demnach die Wahrheit über das Seiende hier und dort, bei Protagoras und Descartes, desselben Wesens ist, ermessen und gemessen durch das »ego«.

Dennoch würden wir einer verhängnisvollen Täuschung unterliegen, wollten wir hier eine Gleichartigkeit der metaphysischen Grundstellungen auf Grund einer gewissen Gleichheit der gebrauchten Worte und Begriffe annehmen, deren Gehalt sich für die übliche historische Vergleichung vorgegebener Lehrmeinungen ins Unbestimmte allgemeinster »philosophischer« Begriffe verwischt und verflacht.

Da unser Weg jedoch dahin geführt hat, die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchem im Ganzen und nach der Rolle des Menschen in diesem Verhältnis grundsätzlich zu fragen, müssen wir auch zur rechten Unterscheidung des Spruches des Protagoras gegen den Satz des Descartes die gemäßen Hinsichten umgrenzen. Die Hinsichten, nach denen wir unterscheiden müssen, können nur diejenigen

sein, durch die sich das Wesen einer metaphysischen Grundstellung bestimmt. Wir heben ein Vierfaches hervor. Eine metaphysische Grundstellung bestimmt sich:

1. durch die Art, wie der Mensch als Mensch er *selbst* ist und dabei sich selbst weiß;
2. durch den Entwurf des Seienden auf das Sein;
3. durch die Umgrenzung des Wesens der Wahrheit des Seienden;
4. durch die Weise, nach der jeweils der Mensch das »Maß« nimmt und gibt für die Wahrheit des Seienden.

Weshalb und inwiefern die Selbstheit des Menschen, der Begriff des Seins, das Wesen der Wahrheit und die Weise der Maßgabe zum voraus eine metaphysische Grundstellung bestimmen, die Metaphysik als solche tragen und sie zum Gefüge des Seienden selbst machen, dies läßt sich bereits nicht mehr aus der Metaphysik her und nicht mehr durch diese fragen. Keines der angeführten vier Wesensmomente einer metaphysischen Grundstellung kann abgesondert von den anderen begriffen werden, jedes kennzeichnet je schon in einer Hinsicht das Ganze einer metaphysischen Grundstellung.

Der Satz des Protagoras sagt eindeutig, daß »alles« Seiende auf den Menschen als ἐγώ (Ich) bezogen ist und daß der Mensch das Maß für das Sein des Seienden ist. Welcher Art aber ist dieser Bezug des Seienden auf das »Ich«, vorausgesetzt, daß wir im Nachverstehen dieses Spruches *griechisch* denken und nicht Vorstellungen vom Menschen als »Subjekt« unversehens in den Spruch hineinlegen? Der Mensch vernimmt das im Umkreis seines Vernehmens Anwesende. Dieses Anwesende hält sich als ein solches zum voraus in einem Bezirk des Zugänglichen, weil dieser Bezirk ein solcher der Unverborgenheit ist. Das Vernehmen des Anwesenden gründet auf dessen Verweilen innerhalb des Bezirks der Unverborgenheit.

Wir Heutigen und manche Geschlechter vor uns haben diesen Bezirk der Unverborgenheit des Seienden längst vergessen und nehmen ihn gleichwohl ständig in Anspruch. Wir meinen zwar, ein Seiendes werde dadurch zugänglich, daß ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstellt. Als ob hierzu nicht vorher schon ein Offenes walten müßte, innerhalb von dessen Offenheit etwas *als* Objekt *für* ein Subjekt zugänglich und die Zugänglichkeit selbst noch als erfahrbare durchfahren werden kann! Die Griechen jedoch wußten, wenngleich unbestimmt genug, von dieser Unverborgenheit, in die herein das Seiende anwest und die es gleichsam mit sich bringt. Wir können uns trotz allem, was seitdem an metaphysischer Auslegung des Seienden zwischen den Griechen und uns liegt, dieses Bezirkes der Unverborgenheit erinnern und ihn als jenes erfahren, worin unser Menschsein sich aufhält. Ein zureichendes Achten auf die Unverborgenheit kann gelingen, ohne daß wir noch einmal in griechischer Weise sind und denken. Durch das Verweilen im Bezirk des Unverborgenen gehört der Mensch in einen festen Umkreis des ihm Anwesenden. Durch die Zugehörigkeit in diesen Umkreis ist zugleich eine Grenze gegen das Nichtanwesende übernommen. Hier wird also das Selbst des Menschen zum jeweiligen »Ich« durch die *Beschränkung* auf das umgebende Unverborgene bestimmt. Die beschränkte Zugehörigkeit in den Umkreis des Unverborgenen macht das Selbstsein des Menschen mit aus. Durch die Beschränkung wird der Mensch zum ἐγώ, nicht aber durch eine Entschränkung *der* Art, daß zuvor das sich selbst vorstellende Ich zum Maß- und Mittelpunkt alles Vorstellbaren sich aufspreizt. »Ich« ist für die Griechen der Name für *den* Menschen, der *sich* in diese Beschränkung fügt und so bei sich selbst *er* selbst ist.

Der Mensch des griechisch erfahrenen Grundverhältnisses zum Seienden ist μέτρον, Maß, indem er die Mäßigung auf

den für das jeweilige Selbst beschränkten Umkreis des Unverborgenen zum Grundzug seines Wesens werden läßt. Darin liegt zugleich die Anerkennung einer Verborgenheit von Seiendem und das Zugeständnis einer Unentscheidbarkeit über das Anwesen und Abwesen, über das Aussehen des Seienden schlechthin. Daher sagt Protagoras (Diels, »Fragmente der Vorsokratiker«, Protagoras B, 4): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν. »Über die Götter freilich etwas zu wissen (das heißt griechisch: etwas Unverborgenes zu ›Gesicht‹ zu bekommen), bin ich nicht imstande, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie sind in ihrem Aussehen«; πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. »Vielerlei nämlich ist, was daran hindert, das Seiende als ein solches zu vernehmen; sowohl die Nichtoffenbarkeit (d. h. Verborgenheit) des Seienden als auch die Kürze der Geschichte des Menschen.«

Dürfen wir uns wundern, daß Sokrates angesichts dieser Besonnenheit des Protagoras von diesem sagt (Platon, Theaitet, 152 b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. »Zu vermuten ist, daß er (Protagoras) als ein besinnlicher Mann (bei seinem Spruch über den Menschen als μέτρον πάντων χρημάτων) nicht einfach daherschwatzt.« Die Art, wie Protagoras das Verhältnis des Menschen zum Seienden bestimmt, ist nur eine betonte Einschränkung der Unverborgenheit des Seienden auf den jeweiligen Umkreis der Welterfahrung. Diese Einschränkung *setzt voraus*, daß die Unverborgenheit des Seienden waltet, noch mehr, daß diese Unverborgenheit bereits als solche schon einmal erfahren und als Grundcharakter des Seienden selbst ins Wissen gehoben wurde. Dies geschah in den metaphysischen Grundstellungen der Denker im Anfang der abendländischen Philosophie: bei Anaximander, Heraklit und Parmenides. Die Sophistik, zu der Protagoras als ihr füh-

render Denker gezählt wird, ist nur möglich auf dem Grunde und als Abart der σοφία, d. h. der griechischen Auslegung des Seins als Anwesenheit und der griechischen Wesensbestimmung der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit). Der Mensch ist jeweilen das Maß der Anwesenheit und Unverborgenheit durch die Mäßigung und Beschränkung auf das nächste Offene, ohne das fernste Verschlossene zu leugnen und eine Entscheidung über dessen Anwesen und Abwesen sich anzumaßen. Hier ist nirgends die Spur des Gedankens, daß das Seiende als solches nach dem auf sich gestellten Ich als dem Subjekt sich zu richten habe, daß dieses Subjekt der Richter über alles Seiende und dessen Sein sei und kraft dieses Richteramtes aus unbedingter Gewißheit über die Objektivität der Objekte entscheide. Hier ist vollends nicht die Spur von jenem Vorgehen Descartes', das sogar versucht, Wesen und Existenz Gottes als unbedingt gewiß zu erweisen. Denken wir an die vier »Momente«, die das Wesen der Metaphysik bestimmen, dann kann jetzt zum Spruch des Protagoras folgendes gesagt werden:

1. Das »Ich« bestimmt sich für Protagoras durch die je begrenzte Zugehörigkeit ins Unverborgene des Seienden. Das Selbstsein des Menschen gründet in der Verläßlichkeit des unverborgenen Seienden und seines Umkreises.
2. Das Sein hat den Wesenscharakter der Anwesenheit.
3. Wahrheit ist erfahren als Unverborgenheit.
4. »Maß« hat den Sinn von Mäßigung der Unverborgenheit.

Für Descartes und seine metaphysische Grundstellung haben alle diese Momente eine andere Bedeutung. Seine metaphysische Grundstellung ist nicht unabhängig von der griechischen Metaphysik, aber sie ist wesentlich von ihr entfernt. Weil die Abhängigkeit und die Entfernung bisher niemals klar

unterschieden wurden, konnte sich immer wieder die Täuschung einschleichen, Protagoras sei gleichsam der Descartes der griechischen Metaphysik; so wie man vorgeben konnte, Platon sei der Kant der griechischen Philosophie und Aristoteles ihr Thomas von Aquin.

Die Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit

Indem man den Spruch des Protagoras vom Menschen als dem Maß aller Dinge »subjektiv« deutet, d. h. so, als seien alle Dinge vom Menschen als dem »Subjekt« abhängig, verlegt man den griechischen Gehalt des Spruches in eine metaphysische Grundstellung, die den Menschen wesentlich anders begreift als das Griechentum. Aber auch die neuzeitliche Bestimmung des Menschen als »Subjekt« ist nicht so eindeutig, wie uns die geläufige Verwendung der Begriffe »Subjekt«, »Subjektivität«, »subjektiv«, »subjektivistisch« vortäuschen möchte.

Wir fragen: Wie kommt es zu einer betonten Ansetzung des »Subjekts«? Woher entspringt jene alles neuzeitliche Menschentum und Weltverständnis lenkende Herrschaft des Subjektiven? Diese Frage ist berechtigt, weil bis zum Beginn der neuzeitlichen Metaphysik mit Descartes und auch noch innerhalb dieser Metaphysik selbst, *alles Seiende*, sofern es ein Seiendes ist, als sub-iectum begriffen wird. Sub-iectum ist die lateinische Übersetzung und Auslegung des griechischen ὑπο-κείμενον und bedeutet das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vor-liegende. Durch Descartes und seit Descartes wird in der Metaphysik der Mensch, das menschliche »Ich«, in vorwaltender Weise zum »Subjekt«. Wie kommt der Mensch in die Rolle des eigentlichen und einzigen *Subjekts?* Warum verlegt sich dieses menschliche

Subjekt in das »Ich«, so daß Subjektivität hier gleichbedeutend wird mit Ichheit? Bestimmt sich die Subjektivität durch die Ichheit oder umgekehrt diese durch jene?

»Subiectum« ist seinem Wesensbegriff nach das, was in einem ausgezeichneten Sinne je schon vor- und so für anderes zum Grunde liegt und dergestalt Grund ist. Aus dem Wesensbegriff des »subiectum« müssen wir zunächst den Begriff »Mensch« überhaupt und deshalb auch die Begriffe »Ich« und »Ichheit« fernhalten. Subjekt – ein von sich her Vorliegendes – sind Steine, Pflanzen, Tiere nicht minder als Menschen. Wir fragen: Wofür ist das subiectum das Zum-Grunde-Liegende, wenn im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik der Mensch im betonten Sinne zum subiectum wird?

Damit schwenken wir in die schon gestreifte Frage wieder ein: Welcher Grund und Boden wird in der neuzeitlichen Metaphysik gesucht? Die überlieferte Leitfrage der Metaphysik: Was ist das Seiende? wandelt sich im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zur Frage nach der Methode, nach dem Weg, auf dem vom Menschen selbst und für den Menschen ein unbedingt Gewisses und Sicheres gesucht und das Wesen der Wahrheit umgrenzt wird. Die Frage: Was ist das Seiende? wandelt sich zur Frage nach dem fundamentum absolutum inconcussum veritatis, nach dem unbedingten, unerschütterlichen Grund der Wahrheit. Dieser Wandel *ist* der Beginn eines neuen Denkens, wodurch das Zeitalter zu einem neuen und die Folgezeit zur Neuzeit wird.

Aus den einleitenden Bemerkungen zur Abhebung des Spruches des Protagoras gegen den Satz des Descartes entnahmen wir, daß der Anspruch des Menschen auf einen von ihm selbst gefundenen und gesicherten Grund der Wahrheit jener »Befreiung« entspringt, in der er sich aus der erstrangigen Verbindlichkeit der biblisch-christlichen Offenbarungswahrheit und der Kirchenlehre loslöst. Jede echte Befreiung ist aber

nicht nur ein Ausbrechen aus den Fesseln und ein Abwerfen der Bindungen, sie ist zuvor eine neue Bestimmung des Wesens der Freiheit. Jetzt heißt Freisein, daß der Mensch an die Stelle der für alle Wahrheit maßgebenden Heilsgewißheit eine solche Gewißheit setzt, kraft deren er und in der er sich seiner selbst gewiß wird als des Seienden, das dergestalt sich selbst auf sich stellt. Die Art eines solchen Wandels schließt in sich, daß dieser vielfach noch in der »Sprache« und den Vorstellungen dessen verläuft, was im Wandel verlassen wird. Umgekehrt kann eine eindeutige Kennzeichnung dieses Wandels nicht vermeiden, in der Sprache des erst nachmals durch den Wandel Erreichten zu sprechen. Wenn wir zugespitzt sagen, die neue Freiheit bestehe darin, daß der Mensch sich selbst das Gesetz gibt und das Verbindliche wählt und darein sich bindet, dann sprechen wir in der Sprache Kants und treffen doch das Wesentliche des Beginns der Neuzeit, das sich geschichtlich eigengestaltig in eine metaphysische Grundstellung herausringt, für die in eigentümlicher Weise die Freiheit wesentlich wird (vgl. Descartes, »Meditationes de prima philosophia«, Med. IV). Die bloße Losgebundenheit und Willkür ist immer nur die Nachtseite der Freiheit, die Tagseite ist der Anspruch auf ein Notwendiges als das Bindende und Tragende. Beide »Seiten« erschöpfen freilich nicht das Wesen der Freiheit und treffen auch nicht ihren Kern. Für uns bleibt wichtig zu sehen, daß diejenige Freiheit, deren Kehrseite die Befreiung vom Offenbarungsglauben ist, nicht nur überhaupt ein Notwendiges beansprucht, sondern es dergestalt beansprucht, daß der Mensch von sich aus dieses Notwendige und Verbindliche jeweils setzt. Dieses Notwendige wird sich aber mit aus dem bestimmen, was der sich auf sich stellende Mensch benötigt, d. h. aus der Richtung und Höhe, aus der Weise, nach der hier der Mensch sich und sein Wesen vorstellt. Die neue Freiheit ist – metaphysisch gesehen –

die Eröffnung einer Mannigfaltigkeit dessen, was künftig als Notwendiges und Verbindliches vom Menschen selbst wissentlich gesetzt werden kann und will. Im Vollzug dieser mannigfaltigen Weisen der neuen Freiheit besteht das Wesen der Geschichte der Neuzeit. Weil überall zu dieser Freiheit das eigene Herrwerden des Menschen über die eigene Wesensbestimmung des Menschentums gehört und dieses Herrsein in einem wesentlichen und ausdrücklichen Sinne der Macht bedarf, deshalb kann erst in der Geschichte der Neuzeit und *als* diese Geschichte die Wesensermächtigung der Macht als Grundwirklichkeit möglich werden.

Es ist also nicht so, daß es in früheren Zeitaltern auch schon die Macht gab und daß sie dann etwa seit Machiavelli einseitig und übertrieben zur Geltung gebracht wurde, sondern »Macht« im recht verstandenen neuzeitlichen Sinne, d. h. als Wille zur Macht, wird metaphysisch erst als neuzeitliche Geschichte möglich. Was vordem waltete, ist in seinem *Wesen* etwas anderes. Aber genauso, wie man den »Subjektivismus« für etwas Selbstverständliches nimmt und dann die Geschichte von den Griechen an bis zur Gegenwart nach seinen Gestalten absucht, so verfolgt man auch historisch die Geschichte der Freiheit, der Macht und der Wahrheit. Das historische Vergleichen verlegt so den Weg zur Geschichte.

Daß in der Entfaltung der neuzeitlichen Geschichte das Christentum weiterbesteht, in der Gestalt des Protestantismus diese Entfaltung mitfördert, in der Metaphysik des deutschen Idealismus und der Romantik sich zur Geltung bringt, sich in entsprechenden Abwandlungen, Angleichungen und Ausgleichen jeweils mit der herrschenden Zeit versöhnt und die modernen Errungenschaften jeweils für die kirchlichen Zwecke ausnützt, das beweist stärker denn alles andere, wie entschieden das Christentum seine mittelalterliche, *geschichtsbildende* Kraft eingebüßt hat. Seine geschichtliche Bedeutung liegt

nicht mehr in dem, was es selbst zu gestalten vermag, sondern darin, daß es seit dem Beginn der Neuzeit und durch diese hindurch stets dasjenige bleibt, *wogegen*, ausgesprochen oder nicht, die neue Freiheit sich absetzen muß. Die Befreiung aus der offenbarungsmäßigen Heilsgewißheit der einzelnen unsterblichen Seele ist in sich Befreiung zu einer Gewißheit, in der der Mensch durch sich selbst seiner Bestimmung und Aufgabe sicher sein kann.

Die Sicherung der höchsten und unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen des Menschentums zur unbedingten Herrschaft über die ganze Erde ist der geheime Stachel, der den neuzeitlichen Menschen zu immer neueren und neuesten Aufbrüchen antreibt und zu Bindungen nötigt, die ihm die Sicherung seines Vorgehens und die Sicherheit seiner Ziele sicherstellen. Das wissentlich gesetzte Verbindliche tritt daher in vielen Gestalten und Verschleierungen auf. Das Verbindliche kann sein: die Menschenvernunft und ihr Gesetz (Aufklärung) oder das aus solcher Vernunft eingerichtete und geordnete Wirkliche, Tatsächliche (Positivismus). Das Verbindliche kann sein: das in allen seinen Bildungen harmonisch gefügte und zur schönen Gestalt geprägte Menschentum (Humanität des Klassizismus). Das Verbindliche kann sein: die Machtentfaltung der auf sich gestellten Nation oder die »Proletarier aller Länder« oder einzelne Völker und Rassen. Das Verbindliche kann sein: eine Menschheitsentwicklung im Sinne des Fortschritts einer Allerweltsvernünftigkeit. Das Verbindliche kann auch sein: »die verborgenen Keime der jeweiligen Zeit«, die Entfaltung des »Individuums«, die Organisation der Massen oder beides; schließlich die Schaffung eines Menschentums, das weder im »Individuum« noch in der »Masse«, sondern im »Typus« seine Wesensgestalt findet. Der Typus vereinigt in sich gewandelt das Einzigartige, das vormals vom Individuum beansprucht

wurde, *und* das Gleichartige und Allgemeine, das die Gemeinschaft fordert. Aber das Einzigartige des »Typus« besteht in einer klaren Durchgängigkeit derselben Prägung, die gleichwohl keine öde Gleichmacherei duldet, sondern einer eigentümlichen Rangordnung bedarf. In Nietzsches Gedanken des Übermenschen ist nicht ein besonderer »Typus« Mensch, sondern erstmals der Mensch in der Wesensgestalt des »*Typus*« vorausgedacht. Vorbilder sind dabei das preußische Soldatentum und der Jesuitenorden, die auf eine eigentümliche Koppelung ihres Wesens zugerichtet sind, in welcher Koppelung das Inhaltliche ihrer erstmaligen geschichtlichen Entstehung sich weitgehend abstoßen läßt.

Innerhalb der Geschichte der Neuzeit und als die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums versucht der Mensch überall und jedesmal aus sich selbst sich selbst als die Mitte und das Maß in die Herrschaftsstellung zu bringen, d. h. deren Sicherung zu betreiben. Dazu ist nötig, daß er immer mehr seiner eigenen Vermögen und Herrschaftsmittel sich versichert und sie zu einer unbedingten Verfügbarkeit stets neu bereitstellt. Diese Geschichte des neuzeitlichen Menschentums, deren Gesetzlichkeit erst im 20. Jahrhundert voll ins offene Spiel des Unwiderstehlichen und bewußt Ergreifbaren rückt, ist *mittelbar* durch den auf die Heils*gewißheit* abgestellten christlichen Menschen vorbereitet. Deshalb kann man einzelne Erscheinungen der Neuzeit als »Säkularisierung« des Christentums deuten. Im Entscheidenden ist die Rede von der »Säkularisierung« eine gedankenlose Irreführung; denn zur »Säkularisierung«, »Verweltlichung« gehört schon eine Welt, auf die zu und in die hinein verweltlicht wird. Das »saeculum«, diese »Welt«, durch die in der vielberufenen »Säkularisierung« »säkularisiert« wird, besteht aber nicht an sich oder so, daß sie schon durch ein bloßes Heraustreten aus der christlichen Welt verwirklicht sein könnte.

Die neue Welt der neuen Zeit hat ihren eigenen Geschichtsgrund darin und dort, wo jede Geschichte ihren Wesensgrund sucht: in der Metaphysik, d. h. in einer neuen Bestimmung der Wahrheit des Seienden im Ganzen und ihres Wesens. Für die Grundlegung der Metaphysik der Neuzeit ist die Metaphysik des Descartes der entscheidende Beginn. Seine Aufgabe wurde es, der *Befreiung des Menschen in die neue Freiheit als die ihrer selbst sichere Selbstgesetzgebung den metaphysischen Grund zu gründen.* Descartes hat diesen Grund im echten Sinne philosophisch, d. h. aus Wesensnotwendigkeiten vorausgedacht, nicht im Sinne eines Wahrsagers, der voraussagt, was dann eintritt, sondern voraus-gedacht in dem Sinne, daß sein Gedachtes der Grund blieb für das Nachkommende. Das Prophezeien ist nicht das Amt der Philosophie, aber auch nicht das nachhinkende Besserwissen. Der gemeine Verstand freilich verbreitet gern eine Ansicht, nach der die Philosophie nur die Aufgabe hat, hinterherlaufend eine Zeit, ihr Vergangenes und ihre Gegenwart, in die gedankliche Fassung und auf sogenannte Begriffe, gar noch in ein »System« zu bringen. Man glaubt, mit dieser Aufgabenstellung der Philosophie noch eine besondere Huldigung erwiesen zu haben.

Diese Bestimmung der Philosophie gilt nicht einmal von Hegel, dessen metaphysische Grundstellung scheinbar diesen Philosophiebegriff einschließt; denn Hegels Philosophie, die in *einer* Hinsicht Vollendung war, war dies nur als ein Vorausdenken der Bereiche, in denen sich dann die Geschichte des 19. Jahrhunderts bewegte. Daß dieses Jahrhundert auf einer unterhalb der Hegelschen Metaphysik liegenden Ebene (der des Positivismus) gegen Hegel Stellung nahm, ist, metaphysisch gedacht, nur der Beweis dafür, daß es durch und durch von ihm abhängig wurde und erst durch Nietzsche diese Abhängigkeit zu einer neuen Befreiung verwandelte.

Descartes hat den metaphysischen Grund der Neuzeit vorausgedacht, was nicht besagt, daß alle nachkommende Philosophie nur Cartesianismus sei. In welcher Weise hat nun aber die Metaphysik des Descartes der neuen Freiheit der Neuzeit den metaphysischen Grund vorausgegründet? Welcher Art mußte dieser Grund sein? Solcher Art, daß der Mensch von sich aus jederzeit sich dessen versichern konnte, was allem menschlichen Vorhaben und Vorstellen das Vorgehen sichert. Der Mensch mußte sich aus diesem Grunde seiner selbst, d. h. der Sicherung der Möglichkeiten seines Vorhabens und Vorstellens gewiß sein. Der Grund konnte auch nichts anderes sein als der Mensch selbst, da der Sinn der neuen Freiheit ihm jede Bindung und alles Verbindliche verwehrte, das nicht seinen eigensten Setzungen entsprang.

Alles aus sich selbst Gewisse muß überdies auch jenes Seiende als gewiß gegeben mitsichern, *für* das alles Vorstellen und Vorhaben gewiß und *durch* das alles Vorgehen gesichert werden soll. Der Grund der neuen Freiheit muß das Sichere einer solchen Sicherheit und Gewißheit sein, die, in sich selbst durchsichtig, den genannten Wesensforderungen genügt. Welches ist diese den Grund der neuen Freiheit bildende und sie somit ausmachende Gewißheit? Das ego cogito (ergo) sum. Descartes spricht diesen Satz als eine klare und deutliche, unbezweifelbare Erkenntnis aus, d. h. als die dem Range nach erste und oberste, in der alle »Wahrheit« gründet. Man hat daraus gefolgert, diese Erkenntnis müßte in ihrem eigentlichen Gehalt jedermann einleuchten. Doch wurde vergessen, daß dies im Sinne Descartes' nur dann möglich ist, wenn man zugleich begreift, was hier als Erkenntnis gemeint ist, und wenn man bedenkt, daß durch diesen Satz das Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit neu bestimmt wird.

Das »Neue« der Wesensbestimmung der Wahrheit besteht darin, daß Wahrheit jetzt »Gewißheit« ist, deren volles Wesen uns auch erst zusammen mit dem Leitsatz des Descartes durchsichtig wird. Weil man aber immer wieder übersieht, daß dieser Leitsatz selbst erst die Bedingungen seines Verständnisses setzt und nicht nach beliebigen Vorstellungen gedeutet werden kann, deshalb unterliegt der Satz des Descartes allen nur möglichen Mißdeutungen.

Auch Nietzsches Stellungnahme gegen Descartes ist in diese Mißdeutungen verstrickt, was seinen Grund darin hat, daß Nietzsche so unausweichlich unter dem Gesetz dieses Satzes und d. h. der Metaphysik des Descartes steht wie kein neuzeitlicher Denker sonst. Man läßt sich darüber täuschen durch die Historie, die leicht feststellen kann, daß zwischen Descartes und Nietzsche zweieinhalb Jahrhunderte liegen. Die Historie kann darauf hinweisen, daß Nietzsche offenkundig andere »Lehren« vertritt, daß er sich sogar in aller Schärfe gegen Descartes wendet.

Wir meinen nun auch nicht, daß Nietzsche das Gleiche lehre wie Descartes, aber wir behaupten zunächst das weit Wesentlichere, daß er das *Selbe* in der geschichtlichen Wesensvollendung denke. Was metaphysisch mit Descartes anhebt, das beginnt durch Nietzsches Metaphysik die Geschichte seiner Vollendung. Das Anheben der Neuzeit und der Beginn ihrer Vollendungsgeschichte sind allerdings im Äußersten verschieden, so daß für das historische Rechnen wie von selbst der Schein aufkommen muß – und auch zu Recht besteht –, es beginne mit Nietzsche gegenüber der abgelaufenen Neuzeit die neueste Zeit. Das ist in einem tieferen Sinn durchaus wahr und sagt nur, daß die historisch, d. h. von außen her zu verzeichnende Verschiedenheit der metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Nietzsche für die geschichtliche, d. h. auf Wesensentscheidungen hinausdenkende Be-

sinnung das schärfste Anzeichen für die Selbigkeit im Wesentlichen ist.

Nietzsches Stellungnahme *gegen* Descartes hat ihren metaphysischen Grund darin, daß Nietzsche erst und nur auf dem Boden der Descartesschen Grundstellung unbedingt mit deren Wesenserfüllung Ernst machen kann und so Descartes' Grundstellung als bedingt und unvollendet, wenn nicht gar als unmöglich erfahren muß. Die Mißdeutung des Descartesschen Satzes durch Nietzsche ist aus mehrfachen metaphysischen Gründen sogar notwendig. Wir wollen jedoch nicht mit der Mißdeutung des Descartesschen Satzes durch Nietzsche beginnen. Wir versuchen zuvor eine Besinnung auf ein unsere eigene Geschichte durchherrschendes und uns alle überlebendes Gesetz des Seins und seiner Wahrheit. In der folgenden Darstellung der Descartesschen Metaphysik muß vieles übergangen werden, was eine thematische Erörterung der metaphysischen Grundstellung dieses Denkers nicht übergehen dürfte. Es gilt lediglich, einige Grundzüge kenntlich zu machen, die uns dann die Einsicht in den *metaphysischen* Ursprung des *Wertgedankens* ermöglichen.

Ego cogito (ergo) sum – »Ich denke, also bin ich.« Das ist wörtlich richtig übersetzt. Diese richtige Übersetzung scheint auch schon das richtige Verständnis des »Satzes« zu liefern. »Ich denke« – mit dieser Aussage wird eine Tatsache festgestellt; »also bin ich« – mit diesen Worten wird aus einer festgestellten Tatsache gefolgert, daß ich bin. Man kann nun auf Grund dieser schlüssigen Folgerung befriedigt und beruhigt sein, daß meine Existenz auf diese Weise »bewiesen« ist. Dazu braucht allerdings kein Denker vom Range des Descartes bemüht zu werden. Descartes will indes etwas anderes sagen. Was er sagen will, können wir allerdings nur *nach*denken, wenn wir uns klar machen, was Descartes unter cogito, cogitare versteht.

Cogitare übersetzen wir mit »denken« und reden uns damit ein, nun sei auch schon klar, was Descartes mit cogitare meint. Als ob wir sogleich wüßten, was »denken« heißt, und als ob wir vor allem mit unserem vielleicht aus irgendeinem Lehrbuch der »Logik« bezogenen Begriff des »Denkens« auch schon sicher sein dürften, *das* zu treffen, was Descartes in dem Wort »cogitare« sagen will. Descartes gebraucht an wichtigen Stellen für cogitare das Wort percipere (per-capio) — etwas in Besitz nehmen, einer Sache sich bemächtigen, und zwar hier im Sinne des Sich-zu-stellens von der Art des Vor-sich-stellens, des *»Vor-stellens«*. Wenn wir cogitare als Vor-stellen in diesem wörtlichen Sinne verstehen, dann kommen wir dem Descartesschen Begriff der cogitatio und perceptio schon näher. Unsere deutschen Worte auf »ung« bezeichnen oft ein Doppeltes, was zusammengehört: Vorstellung in der Bedeutung von »Vorstellen« und Vorstellung in der Bedeutung von »Vorgestelltes«. Die selbe Doppeldeutigkeit meint auch perceptio im Sinne von percipere und perceptum: das Vor-sich-bringen und das Vor-sich-Gebrachte und im weitesten Sinne »Sichtbar«-Gemachte. Daher gebraucht Descartes für perceptio oft auch das Wort *idea*, das diesem Gebrauch zufolge dann nicht nur bedeutet: das Vorgestellte eines Vorstellens, sondern auch dieses Vorstellen selbst, den Akt und Vollzug. Descartes unterscheidet drei Arten von »Ideen«:

1. ideae adventitiae: Vorgestelltes, das auf uns zukommt; Wahrgenommenes an den Dingen;
2. ideae a me ipso factae: Vor-gestelltes, das wir rein und beliebig von uns selbst aus bilden (Einbildungen);
3. ideae innatae: Vor-gestelltes, das im Wesensbestand des menschlichen Vor-stellens diesem schon mitgegeben ist.

Wenn Descartes die cogitatio und das cogitare als perceptio

und percipere faßt, dann will er betonen, daß zum cogitare das Auf-sich-zu-bringen von etwas gehört. Das cogitare ist ein Sich-*zu*-stellen des Vor-stellbaren. In dem Zu-stellen liegt etwas Maßstäbliches, d. h. die Notwendigkeit eines Kennzeichens dafür, daß das Vor-gestellte nicht nur überhaupt vor-gegeben, sondern als verfügbar zu-gestellt ist. Zu-gestellt, vorgestellt — cogitatum — ist etwas dem Menschen also erst dann, wenn es ihm fest- und sichergestellt ist als das, worüber er von sich aus im Umkreis *seines* Verfügens jederzeit und eindeutig, ohne Bedenken und Zweifel, Herr sein kann. Cogitare ist nicht nur überhaupt und unbestimmt ein Vorstellen, sondern jenes, das sich selbst unter die Bedingung stellt, daß das *Zu*gestellte in dem, was es ist und wie es ist, keinen Zweifel mehr zuläßt.

Das cogitare ist immer ein »Denken« im Sinne des Be-denkens und zwar eines Bedenkens, das darauf denkt, nur das Bedenkenlose als Sichergestelltes und im eigentlichen Sinne Vor-gestelltes gelten zu lassen. Das cogitare ist wesenhaft bedenkendes Vor-stellen, durchprüfendes, überrechnendes Vorstellen: cogitare ist dubitare. Wenn wir dies »wörtlich« nehmen, können wir leicht einem Irrtum verfallen. Denken ist nicht »Zweifeln« in dem Sinne, daß überall nur Bedenken vorgebracht werden, jede Stellungnahme verdächtigt und jede Zustimmung versagt wird. Das Zweifeln ist vielmehr verstanden als wesenhaft bezogen auf das Unbezweifelbare, Bedenkenlose und dessen Sicherstellung. Was zum voraus und stets in dem bedenkenden Denken bedacht wird, ist dies, daß das Vorgestellte jeweils innerhalb des Kreises der berechnenden Verfügung sichergestellt ist. Daß alles cogitare wesenhaft ein dubitare ist, das sagt nichts anderes als: das Vor-stellen ist ein Sicher-stellen. Das Denken, das *wesentlich* Bedenken ist, läßt nichts als sicher-gestellt und gewiß, d. h. als wahr, zu, was nicht vor ihm selbst ausgewiesen ist als sol-

ches, das den Charakter des Bedenken*losen* hat, womit das Denken als Bedenken gleichsam »fertig«, worüber die Rechnung abgeschlossen ist.

Überall liegt im Begriff der cogitatio der Ton darauf, daß das Vor-stellen das Vor-gestellte *zu*bringt auf den Vorstellenden; daß somit dieser, *als* ein Vorstellender, das Vor-gestellte jeweils »stellt«, zur Rechenschaft zieht, d. h. anhält und für sich festmacht, in Besitz bringt, sicher-stellt. Wofür? Für das weitere Vor-stellen, das überall als Sicher-stellen gewollt und darauf aus ist, das Seiende als das Gesicherte festzustellen. Was jedoch soll und wozu soll es *sicher*-gestellt, in die Sicherheit gebracht werden?

Wir erkennen dies, wenn wir dem Descartesschen Begriff der cogitatio wesentlicher nachfragen; denn *noch* haben wir *einen* Wesenszug der cogitatio *nicht* gefaßt, wenngleich im Grunde schon gestreift und genannt. Wir treffen ihn, indem wir beachten, daß Descartes sagt: Jedes ego cogito ist cogito *me* cogitare; jedes »ich stelle etwas vor« stellt zugleich »mich« vor, mich, den Vorstellenden (vor mich, in meinem Vor-stellen). Jedes menschliche Vor-stellen ist nach einer leicht mißdeutbaren Redeweise ein »Sich«-vorstellen.

Man könnte dagegen folgendes einwenden: Wenn wir uns jetzt das Münster »vor-stellen«, d. h. in diesem Falle: es uns vergegenwärtigen, da wir es im Augenblick nicht leibhaft wahrnehmen, oder wenn wir unmittelbar davorstehend es vor-stellen in der Weise des Wahrnehmens, dann stellen wir jedesmal das Münster vor und nur das Münster. Dies ist das Vor-gestellte. Nicht aber stellen wir uns selbst vor, denn sonst könnten wir doch niemals das Münster selbst, rein für sich, vor-stellen und uns in das loslassen, was hier das Vor-stellen entgegenstellt, den Gegen-stand. In Wahrheit meint Descartes mit der Bestimmung des cogito als cogito me cogitare auch nicht, daß bei jedem Vorstellen von einem Gegenstand auch

noch, gleichsam als Zugabe, »ich« selbst, der Vorstellende, als ein solcher vorgestellt und zum Gegenstand werde. Denn sonst müßte im Grunde jedes Vorstellen ständig zwischen unseren Gegenständen hin- und herflattern, zwischen dem Vorstellen des eigentlich vor-gestellten Gegenstandes und dem Vorstellen des Vorstellenden (ego). Also ist das Ich des Vorstellenden nur verschwommen und nebenher vorgestellt? Nein.

Das vorstellende Ich ist vielmehr in jedem »ich stelle vor« weit *wesentlicher* und notwendiger *mit*vorgestellt, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und *vor* das jedes Vor-gestellte hingestellt wird. Dazu bedarf es nicht einer ausdrücklichen Zuwendung und Rückwendung zu mir, dem Vorstellenden. Im unmittelbaren Anschauen von etwas, in jeder Vergegenwärtigung, in jeder Erinnerung, in jeder Erwartung wird das solcher Art Vor-gestellte durch das Vorstellen *mir* vor-gestellt, vor *mich* gestellt, so zwar, daß ich selbst dabei nicht eigens zum Gegenstand eines Vorstellens werde, aber gleichwohl im gegenständlichen Vorstellen, und zwar allein durch dieses, »mir« zugestellt bin. Indem alles Vor-stellen den vor-zustellenden und vorgestellten Gegenstand auf den vorstellenden Menschen *zu*-stellt, ist der vor-stellende Mensch in dieser eigentümlich unauffälligen Weise »mitvorgestellt«.

Aber diese Kennzeichnung des Vor-stellens, daß in ihm das Vorstellen selbst und das vorstellende »Ich« »mit« und »mitsammen« vor-gestellt seien, bleibt mißverständlich, solange wir nicht schärfer auf das Wesentliche abheben, woran hier alles hängt. Weil es in jedem Vorstellen der vor-stellende Mensch ist, dem im Vor-stellen dessen Vor-gestelltes *zu*-gestellt wird, stellt sich der vorstellende Mensch in jedem Vorstellen mit ein — nicht nachträglich sondern zum voraus, indem er, der *Vor*-stellende, je das Vor-gestellte vor *sich* bringt. Weil der vor-stellende Mensch sich wesenhaft schon bei dem

Vor-gestellten innerhalb des Vor-stellens miteingefunden hat, liegt in allem Vor-stellen die *wesenhafte* Möglichkeit, daß das Vorstellen selbst im Gesichtskreis des Vor-stellenden sich vollzieht. Das Vorstellen und der Vor-stellende sind im menschlichen Vor-stellen *mit*-vorgestellt, besagt in Wahrheit nicht, das Ich und sein Vor-stellen seien gleichsam außerhalb des Vor-stellens auch noch, als weitere Gegenstände dieses Vorstellens, angetroffen und dann nachträglich in den Umkreis des Vor-gestellten einbezogen. In Wahrheit will die mißverständliche Rede vom *Mit*-vorgestelltsein des Vorstellenden und seines Vorstellens in allem Vorstellen gerade die *wesenhafte* Zugehörigkeit des Vor-stellenden zur Verfassung des Vor-stellens ausdrücken.

Dies besagt zunächst der Satz: cogito ist cogito me cogitare. Jetzt – nach der Erläuterung – können wir dies auch so umschreiben: Das menschliche Bewußtsein ist wesenhaft Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein meiner selbst kommt nicht zum Bewußtsein von den Dingen hinzu, gleichsam als ein neben dem Dingbewußtsein herfahrender Beobachter dieses Bewußtseins. Dieses Bewußtsein von den Dingen und Gegenständen ist wesenhaft und in seinem Grunde zuerst Selbstbewußtsein, und nur als dieses ist Bewußtsein von Gegen-ständen möglich. Für das gekennzeichnete Vor-stellen ist das *Selbst* des Menschen wesentlich als das zum Grunde Liegende. Das Selbst ist sub-iectum.

Auch vor Descartes hat man schon gesehen, daß das Vorstellen und sein Vorgestelltes auf ein vorstellendes Ich bezogen sind. Das entscheidend Neue ist, daß dieser Bezug *auf* den Vor-stellenden und damit dieser *als ein solcher* eine wesentliche Maßstabsrolle übernimmt für das, was sich im Vorstellen als Bei-stellen des Seienden begibt und begeben soll. ...

Indes haben wir den Gehalt und die Tragweite der Bestimmung »cogito ist cogito me cogitare« noch nicht voll ausge-

messen. Alles Wollen und Stellungnehmen, alle »Affekte«, »Gefühle« und »Empfindungen« sind auf Gewolltes, Gefühltes, Empfundenes bezogen. Das, worauf sie bezogen sind, ist dabei im weitesten Sinne des Wortes vor- und zugestellt. Alle die genannten Verhaltensweisen, nicht nur das Erkennen und Denken, sind daher in ihrem Wesen durch das zustellende Vor-stellen bestimmt. Alle Verhaltungsweisen haben ihr Sein in solchem Vor-stellen, sie sind solches Vorstellen, Vorstellungen – sind cogitationes. Die Verhaltungsweisen des Menschen sind *in ihrem Vollzug* und durch diesen als die seinen erfahren, als solche, darin er *selbst* sich je so und so verhält. Jetzt erst sind wir imstande, die knappe Antwort zu verstehen, die Descartes (»Principia Philosophiae« I, 9) auf die Frage: quid sit cogitatio? erteilt. Sie lautet:

> Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare. »Unter dem Namen ›cogitatio‹ verstehe ich all jenes, was für uns, die wir unser selbst mit bewußt sind, in uns vor sich geht, sofern wir davon in uns ein Mitwissen haben. Und so ist nicht nur das Erkennen, Wollen, Einbilden, sondern auch das Empfinden hier dasselbe, was wir das cogitare nennen.«

Übersetzt man hier cogitatio gedankenlos mit »Denken«, dann ist man versucht zu meinen, Descartes deute alle Verhaltungsweisen des Menschen als Denken und als Formen des Denkens. Diese Meinung paßt gut zu der geläufigen Ansicht über die Philosophie des Descartes, daß sie nämlich »Rationalismus« sei. Als ob, was Rationalismus sei, sich nicht erst aus der Wesensumgrenzung der ratio und des Denkens bestimmen müßte, als ob das Wesen der ratio sich nicht zuvor aus dem erst zu klärenden Wesen der cogitatio aufhellen müßte. In bezug auf dieses hat sich jetzt gezeigt: cogitare ist

Vor-stellen in dem erfüllten Sinne, daß dabei gleichwesentlich und zumal mitgedacht werden muß der Bezug auf das Vor-gestellte, das Sich-zustellen des Vorgestellten, das Sich-einfinden und Einstellen des Vorstellenden vor dem Vorgestellten, und zwar innerhalb des Vor-stellens und durch dieses.

Wir dürfen uns nicht an der Umständlichkeit stoßen, mit der hier das Wesen der cogitatio im Aufriß gezeichnet wird. Was wie Umständlichkeit aussieht, ist der Versuch, das einfach-einheitliche Wesen des Vor-stellens zu erblicken. Von diesem Wesen her zeigt sich, daß das Vor-stellen sich selbst in jenes Offene stellt, das es als Vorstellen durchmißt, weshalb man, mißdeutbar allerdings, auch sagen kann: das Vorstellen ist ein Sich-mit-vorstellen. Vor allem aber müssen wir feststellen, daß für Descartes dieses Wesen des Vor-stellens sein Gewicht in das Sich-zu-stellen des Vor-gestellten verlagert hat, wobei der vorstellende Mensch zum voraus und überallhin von sich her entscheidet, was als gestellt und ständig gelten kann und darf.

Beachten wir die Wesensfülle der gleichwesentlichen Bezüge, die einheitlich in der cogitatio und im cogito von Descartes erblickt sind und erblickt sein wollen, dann *verrät* sich schon aus dieser Aufhellung des Wesens des cogitare die grundlegende Rolle des Vor-stellens als solchen. Hier kündigt sich an, *was* das zum Grunde Liegende, das subiectum, ist – nämlich das Vorstellen – und *wofür* das Subjekt das subiectum ist – nämlich für das Wesen der Wahrheit. Die wesentliche Rolle des Vor-stellens, d. h. der cogitatio, wird von Descartes eigens in dem Satz ausgesprochen, der ihm der Satz aller Sätze und das Prinzip der Metaphysik ist, im Satz: ego cogito, ergo sum. Von diesem Satz sagt er (»Principia« I, 7): »Haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurat.« – »Diese

Erkenntnis ›ich stelle vor, also bin ich‹ ist von allen die (dem Range nach) erste und gewisseste, die jedem, der ordnungsgemäß (wesensgerecht) metaphysisch denkt, entgegenspringt.«

Der Satz »ego cogito, ergo sum« ist der erste und gewisseste, nicht überhaupt und unbestimmt für irgendwelches Meinen und Vorstellen. Er ist dies *nur* für *jenes* Denken, das im Sinne der Metaphysik und ihrer ersten und eigentlichen Aufgaben denkt, d. h. fragt, was das Seiende sei und worin die Wahrheit über das Seiende unerschütterlich gegründet sei.

Descartes' cogito sum

Wir versuchen jetzt nach der gegebenen Erläuterung des Wesens der cogitatio eine Auslegung des Satzes, der für Descartes das Prinzip der Metaphysik ausmacht. Wir erinnern an das, was über die cogitatio gesagt wurde: cogitare ist per-cipere, cogitare ist dubitare; cogito ist cogito me cogitare.

Das größte Hemmnis für das rechte Verstehen des Satzes ist die Formel, in die ihn Descartes gebracht hat. Darnach – nach dem ergo (»also«) – sieht es so aus, als sei der Satz eine Schlußfolgerung, die, voll dargestellt, aus einem Ober-, Unter- und Schlußsatz sich zusammenbaut. Der Satz müßte dann, in seine Glieder auseinandergezogen, folgendermaßen lauten: Obersatz: is qui cogitat, existit; Untersatz: ego cogito; Schlußsatz: ergo existo (sum). Zu allem Überfluß nennt Descartes den Satz selbst eine »conclusio«. Andererseits finden sich Bemerkungen genug, die deutlich sagen, daß der Satz nicht im Sinne einer Schlußfolgerung zu denken sei. So kommen auch viele Ausleger darin überein, der Satz sei »eigentlich« keine Schlußfolgerung. Doch mit dieser »negativen« Feststellung ist nicht viel gewonnen; denn jetzt entsteht nur

die gleich unhaltbare Gegenmeinung durch die Annahme, der Satz sei *keine* Schlußfolgerung, vielmehr habe alles die genügende Aufhellung gefunden.

Diese Annahme könnte sich allerdings insofern aufdrängen, als der Satz den Charakter eines obersten Prinzips hat. »Erste Prinzipien« aber sind weder des Beweises bedürftig noch einer Beweisbarkeit zugänglich. Sie sind, sagt man, aus sich selbst einsichtig. Woher aber dann der Streit um den Satz? Weshalb ist diese »höchste Gewißheit« so ungewiß und zweifelhaft in ihrem Gehalt? Liegt es daran, daß Descartes zu wenig klar dachte und in der Aufstellung seines »Prinzips« nicht sorgfältig genug ans Werk ging? Oder liegt die Schwierigkeit bei den Auslegern? Man hat inzwischen alles beigebracht, was Descartes selbst und seine Gegner und Descartes wiederum in seinen Entgegnungen gegenüber diesen geäußert haben, man hat dieses alles immer wieder durchgesprochen, und dennoch ist es noch dunkel um den Satz.

Der Grund dafür ist vermutlich immer jener eine und selbe, der die Einsicht in wesentliche philosophische Sätze verwehrt: daß wir nicht einfach und wesentlich genug denken, daß wir zu leicht und zu rasch mit unseren geläufigen Vormeinungen bei der Hand sind.

So hält man auch den »Satz vom Widerspruch« für ein an sich zeitlos gültiges »Prinzip« (»Axiom«) und bedenkt nicht, daß dieser Satz für die Metaphysik des Aristoteles einen wesentlich anderen Gehalt hat und eine andere Rolle spielt als für Leibniz und wiederum von anderer Wahrheit in der Metaphysik Hegels oder derjenigen Nietzsches ist. Der Satz sagt jeweils Wesentliches nicht nur über den »Widerspruch«, sondern über das Seiende als solches und über die Art der Wahrheit, in der das Seiende als solches erfahren und entworfen ist. Das gilt auch von Descartes' ego cogito – sum. Wir dürfen da-

her auch hier nicht meinen, mit dem Zauberstab des »Selbstverständlichen« sogleich alles ins Reine und Helle zu bringen. Wir müssen versuchen, auf Grund der vorausgeschickten Erläuterung der cogitatio das ego cogito – sum nach seinen eigenen Maßen durchzudenken. Nach dem Wortlaut zielt der Satz auf das sum, *ich bin*, also auf die Erkenntnis, daß ich bin. Aber wenn hier überhaupt in einer gewissen Hinsicht erwiesen werden soll, daß ich, nämlich »ich«, ego, als der Vorstellende des Vor-stellens bin, dann bedarf es dazu nicht der Schlußfolgerung, die aus dem gesicherten Bestand eines Bekannten auf den Bestand eines bis dahin Unbekannten und Ungesicherten schließt. Denn im menschlichen Vor-stellen eines Gegenstandes ist durch diesen *als* einen gegen-stehenden und vor-gestellten das, »wo-gegen« der Gegenstand steht und »wo-vor« er gestellt ist, nämlich der Vor-stellende, sich bereits zu-gestellt, so daß der Mensch kraft dieser Zustellung zu sich selbst als der Vor-stellende »Ich« sagen kann. Das »Ich« in seinem »Ich bin« – nämlich: der Vor-stellende – ist *im* Vor-stellen und für dieses nicht weniger bekannt als der vorgestellte Gegenstand. Das Ich – als »ich bin der Vorstellende« – ist dem Vor-stellen *so* sicher zugestellt, daß keine noch so schlüssige Schlußfolgerung jemals die Sicherheit dieser Zu-stellung des Vorstellenden zu ihm selbst erreichen kann.

Hieraus erst sehen wir, weshalb das »ergo« nicht als Verklammerung zweier Glieder einer Schlußfolgerung verstanden werden kann. Der vermeintliche Obersatz – is qui cogitat, est – kann niemals der Grund sein für das cogito-sum, weil jener Obersatz erst dem cogito-sum entnommen ist, und zwar in einer Weise, daß dadurch das cogito-sum in seinem wesentlichen Gehalt verunstaltet wiedergegeben wird. Das »Ich bin« wird aus dem »Ich stelle vor« nicht erst gefolgert, sondern das »Ich stelle vor« ist seinem *Wesen* nach jenes, was

mir das »Ich bin« – nämlich der Vor-stellende – schon zugestellt hat. Wir lassen jetzt mit Grund aus der Formel des Descartesschen Satzes das verfängliche »ergo« beiseite. Sofern wir es aber gebrauchen, müssen wir es in einem anderen Sinne deuten. Das ergo kann nicht besagen: »folglich«. Der Satz ist eine »conclusio«, aber nicht im Sinne des Schlußsatzes einer aus Ober-, Unter- und Schlußsatz zusammengebauten Schlußfolgerung. Er ist conclusio als unmittelbarer Zusammenschluß des in sich wesenhaft Zusammengehörigen und in seiner Zusammengehörigkeit Sichergestellten. Ego cogito, ergo: sum; ich stelle vor, »und darin liegt«, »darein ist durch das Vorstellen selbst schon gelegt und gestellt«: ich als *seiender*. Das »ergo« drückt nicht eine Folge aus, sondern verweist in das, was das cogito nicht nur »ist«, als was es sich vielmehr seinem Wesen gemäß als cogito me cogitare auch weiß. Das »ergo« bedeutet soviel wie: »und das sagt schon durch sich selbst«. Was das »ergo« sagen soll, drücken wir am schärfsten aus, wenn wir es weglassen und außerdem auch noch die Betonung des »Ich« durch das ego streichen, insofern das Ichhafte nicht wesentlich ist. Dann lautet der Satz: cogito sum.

Was sagt der Satz cogito sum? Er sieht fast aus wie eine »Gleichung«. Aber wir geraten hier in die neue Gefahr, Satzformen eines besonderen Erkenntnisbezirkes – die Gleichungen der Mathematik – auf einen Satz zu übertragen, der seine Auszeichnung darin hat, unvergleichbar mit jedem anderen zu bleiben und zwar nach jeder Hinsicht. Die mathematische Deutung des Satzes im Sinne einer Gleichung liegt nahe, weil das »Mathematische« für Descartes' Auffassung der Erkenntnis und des Wissens maßgebend ist. Doch hier bleibt zu fragen: Nimmt Descartes nur eine vorhandene und geübte Erkenntnisweise der »Mathematik« zum Vorbild für alle Erkenntnis, oder bestimmt er umgekehrt, und zwar meta-

physisch, das Wesen des Mathematischen neu? Das Zweite trifft zu. Deshalb müssen wir erneut versuchen, den Gehalt des Satzes näher zu bestimmen, und dabei vor allem die Frage beantworten, was »durch« diesen Satz als das subiectum gesetzt werde.

Ist gar dieser Satz selbst das subiectum, das allem Zugrundeliegende? »Cogito sum« sagt weder nur, daß ich denke, noch nur, daß ich bin, noch, daß aus der Tatsache meines Denkens meine Existenz folge. Der Satz sagt von einem Zusammenhang zwischen cogito und sum. Er sagt, daß ich als der Vorstellende bin, daß nicht nur *mein* Sein wesentlich durch dieses Vorstellen bestimmt ist, sondern daß mein Vorstellen als die maßgebende re-praesentatio über die Präsenz jedes Vorgestellten, d. h. über die Anwesenheit des in ihm Gemeinten, d. h. über das Sein desselben als eines Seienden entscheidet. Der Satz sagt: das Vor-stellen, das sich selbst wesenhaft vor-gestellt ist, setzt das Sein als Vor-gestelltheit und die Wahrheit als Gewißheit. Das, worauf alles als auf den unerschütterlichen Grund zurückverlegt wird, ist *das volle Wesen der Vorstellung selbst*, sofern sich aus ihm das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art dieser Maßgabe bestimmen.

Der Satz cogito sum, setzt, sofern er das volle Wesen der cogitatio ausspricht und enthält, mit diesem Wesen der cogitatio das eigentliche, das im Bereich der cogitatio selbst und allein durch sie zugestellte subiectum. Weil im cogitare das *me* cogitare liegt, weil zum Vorstellen wesenhaft noch der Bezug auf den Vor-stellenden gehört und auf diesen *zu* alle Vorgestelltheit des Vorgestellten sich versammelt, deshalb ist der Vorstellende, der sich dabei »ich« nennen kann, in einem betonten Sinne Subjekt, gleichsam das Subjekt im Subjekt, dasjenige, worauf noch, innerhalb des in der Vorstellung zum-

Grunde-Liegenden, alles zurückgeht. Deshalb kann Descartes dem Satz cogito sum auch die Fassung geben: sum res cogitans.

Diese Formel ist allerdings gleich mißverständlich wie die andere. Wörtlich übersetzt sagt die Formel: ich bin ein denkendes Ding. So wäre denn der Mensch wie ein vorhandener Gegenstand festgestellt, nur daß ihm die Eigenschaft des »Denkens« noch als Unterscheidungsmerkmal zugesprochen wird. Allein bei dieser Auffassung des Satzes wäre vergessen, daß sich das »sum« als ego cogito bestimmt. Es wäre vergessen, daß res cogitans gemäß dem Begriff der cogitatio zugleich besagt: res cogitata: das *sich selbst* Vor-stellende. Es wäre vergessen, daß dieses Sich-selbst-vorstellen *mit* das Sein dieser res cogitans ausmacht. Wiederum legt Descartes selbst eine äußerliche und unzureichende Deutung der »res cogitans« nahe, sofern er lehrhaft in der Sprache der mittelalterlichen Scholastik spricht und das Seiende im Ganzen in substantia infinita und substantia finita einteilt. Substantia ist der überkommene und vorherrschende Titel für ὑποκείμενον, subjectum im metaphysischen Sinne. Die substantia infinita ist Deus: summum ens: creator. Der Bereich der substantia *finita* ist das ens creatum. Dieses teilt Descartes ein in res cogitantes und res extensae. So wird alles Seiende vom creator und creatum her gesehen, und die neue Bestimmung des Menschen durch das cogito sum wird gleichsam nur in den alten Rahmen eingezeichnet.

Wir haben hier das greifbarste Beispiel für die Überlagerung eines neuen Beginns des metaphysischen Denkens durch das bisherige. Eine historische Berichterstattung über die Lehrmeinung und Lehrart des Descartes muß dies feststellen. Die geschichtliche Besinnung auf das eigentliche Fragen dagegen muß darauf dringen, den von Descartes selbst gewollten Sinn seiner Sätze und Begriffe zu denken, selbst wenn es dazu nötig

sein sollte, seine eigenen Aussagen in eine andere »Sprache« zu übersetzen. Sum res cogitans besagt also nicht: ich bin ein Ding, das mit der Eigenschaft des Denkens ausgestattet ist, sondern: ich bin ein Seiendes, dessen Art zu *sein* im Vorstellen besteht dergestalt, daß dieses Vor-stellen den Vor-stellenden selbst mit in die Vorgestelltheit stellt. Das Sein des Seienden, das ich selbst bin, und das je der Mensch als er selbst ist, hat sein Wesen in der Vor-gestelltheit und in der dieser zugehörigen Gewißheit. Dies bedeutet aber nicht: ich bin eine »bloße Vorstellung« – ein bloßer Gedanke und nichts wahrhaft Wirkliches; es bedeutet: die Beständigkeit meiner selbst als der res cogitans besteht in der sicheren Festgestelltheit des Vor-stellens, in der Gewißheit, gemäß der das Selbst vor es selbst gebracht ist. Weil jedoch das ego cogito, das »ich stelle vor«, nicht gemeint ist als ein vereinzelter Vorgang in einem abgesonderten Ich, weil das »Ich« als das Selbst verstanden ist, worauf das Vor-stellen als solches wesenhaft sich zurückstellt und so ist, was es ist, deshalb sagt das cogito sum jedesmal wesenhaft mehr. Das Sein des im Vorstellen selbst gesicherten Vorstellenden ist das Maß für das Sein des Vorgestellten und zwar als eines solchen. Deshalb wird notwendig nach diesem Maß des Seins im Sinne der gesicherten und sich sichernden Vorgestelltheit jegliches Seiende gemessen.

Die Sicherheit des Satzes cogito sum (ego ens cogitans) bestimmt das Wesen alles Wissens und Wißbaren, d. h. der mathesis, d. h. des Mathematischen. Deshalb ist auch nur jenes als Seiendes ausweisbar und feststellbar, dessen Bei-stellung eine solche Sicherung gewährt, nämlich jenes, was durch die mathematische und die auf »Mathematik« gegründete Erkenntnis zugänglich wird. Das mathematisch Zugängliche, sicher Errechenbare an dem Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, an der leblosen Natur, ist die *Ausdehnung* (das Raumhafte), die extensio, wozu sich Raum *und* Zeit rechnen

lassen. Descartes setzt aber extensio gleich spatium. Daher wird der nicht menschliche Bereich des endlichen Seienden, die »Natur«, als res extensa begriffen. Hinter dieser Kennzeichnung der Naturgegenständlichkeit steht der im cogito sum ausgesprochene Satz: Sein ist Vorgestelltheit. So einseitig und in mancher Hinsicht ungenügend die Auslegung der »Natur« als rex extensa sein mag, auf ihren metaphysischen Gehalt hin durchdacht und nach ihrer metaphysischen Entwurfsweite gemessen ist sie dennoch jener erstmalige entschlossene Schritt, durch den die neuzeitliche Kraftmaschinentechnik und mit ihr die neue Welt und ihr Menschentum metaphysisch möglich werden.

In diesen Tagen sind wir selbst die Zeugen eines geheimnisvollen Gesetzes der Geschichte, daß ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist und dies gerade in dem Augenblick, da diese Metaphysik sich in das Unbedingte gewandelt hat. Jetzt zeigt sich, was Nietzsche bereits metaphysisch erkannte, daß die neuzeitliche »machinale Ökonomie«, die maschinenmäßige Durchrechnung alles Handelns und Planens in ihrer unbedingten Gestalt ein neues Menschentum fordert, das über den bisherigen Menschen hinausgeht. Es genügt nicht, daß man Panzerwagen, Flugzeuge und Nachrichtengeräte besitzt; es genügt auch nicht, daß man über Menschen verfügt, die dergleichen bedienen können; es genügt nicht einmal, daß der Mensch die Technik nur beherrscht, als sei diese etwas an sich Gleichgültiges jenseits von Nutzen und Schaden, Aufbau und Zerstörung, beliebig von irgendwem zu beliebigen Zwekken nutzbar.

Es bedarf eines Menschentums, das von Grund aus dem einzigartigen Grundwesen der neuzeitlichen Technik und ihrer metaphysischen Wahrheit gemäß ist, d. h. vom Wesen der Technik sich ganz beherrschen läßt, um so gerade selbst die

einzelnen technischen Vorgänge und Möglichkeiten zu lenken und zu nützen.

Der unbedingten »machinalen Ökonomie« ist im Sinne der Metaphysik Nietzsches nur der Über-mensch gemäß, und umgekehrt: dieser bedarf jener zur Einrichtung der unbedingten Herrschaft über die Erde.

Das Tor in den Wesensbezirk dieser metaphysisch verstandenen Herrschaft hat Descartes mit dem Satz cogito sum aufgestoßen. Der Satz, daß die leblose Natur res extensa sei, ist nur die Wesensfolge des ersten Satzes. Sum res cogitans ist der Grund, das zum Grunde Liegende, das subiectum für die Bestimmung der stofflichen Welt als res extensa.

Also ist der *Satz* cogito sum das subiectum – der »Satz« nicht als Wortlaut und grammatisch gedachtes Gebilde und auch nicht in seinem vermeintlich beliebig und an sich denkbaren »Bedeutungsgehalt« genommen, sondern der »Satz« nach dem, was sich selbst als das eigentlich Wesende in ihm ausspricht und was ihn selbst in seinem Satzwesen trägt. Was ist dies? Antwort: *Das volle Wesen der Vorstellung*. Die Vorstellung ist in sich zur Auf-stellung und Fest-stellung des Wesens der Wahrheit und des Seins geworden. Die Vor-stellung stellt sich hier selbst in ihren eigenen Wesensraum und setzt diesen als Maßgabe für das Wesen des Seins des Seienden und für das Wesen der Wahrheit. Weil Wahrheit jetzt heißt Gesichertheit der Zustellung, also *Gewißheit* und weil Sein bedeutet Vorgestelltheit im Sinne dieser Gewißheit, deshalb wird der Mensch gemäß seiner Rolle in dem so den Grund legenden Vorstellen zum ausgezeichneten Subjekt. Im Herrschaftsbereich dieses subiectum ist das ens nicht mehr ens creatum, es ist ens certum: indubitatum: vere cogitatum: »cogitatio«.

Jetzt läßt sich auch erst klar erkennen, in welchem Sinne der Satz cogito sum »Grundsatz« und »Prinzip« ist. Zufolge

einer ungefähr richtigen Ahnung, daß in Descartes' Denken »irgendwie« das »Mathematische« eine besondere Rolle spielt, erinnert man sich daran, daß in der Mathematik gewisse oberste Sätze, »Axiome«, vorkommen. Diese obersten Sätze setzt man dann außerdem noch gleich mit den Ober-sätzen in den Schlußfolgerungen, insofern das mathematische Denken in »deduktiver« Weise denkt. Von hier aus nimmt man ohne weitere Besinnung an, der Satz cogito sum, den Descartes doch selbst als den »ersten und gewissesten« auszeichnet, müsse ein oberster Satz und ein »Prinzip« in dem herkömmlichen Sinne sein, gleichsam der oberste Obersatz für alle Schlußfolgerungen. Man übersieht jedoch bei dieser formal richtigen und durch Descartes' eigene Aussagen zum Teil gestützten Überlegung das Wesentliche: durch den Satz cogito sum wird erst eine neue Bestimmung des Wesens von »Grund« und »principium« gegeben. »Grund« und »principium« ist jetzt das subiectum im Sinne des sich vorstellenden Vorstellens. Damit wird neu entschieden, in welchem Sinne dieser Satz über das subiectum *der* Grund-satz schlechthin ist. Das Wesen des Grund-sätzlichen bestimmt sich jetzt aus dem Wesen der »Subjektivität« und durch diese. Das »Axiomatische« hat nun einen anderen Sinn gegenüber der Wahrheit des ἀξίωμα, das Aristoteles als »Satz vom Widerspruch« für die Auslegung des Seienden als solchen antrifft. Der »prinzipielle« Charakter des Satzes cogito sum besteht darin, daß er das Wesen der Wahrheit und des Seins neu bestimmt und zwar so, daß diese Bestimmtheit selbst als die erste Wahrheit, das sagt jetzt zugleich: als das im eigentlichen Sinne Seiende angesprochen wird.

Allerdings — Descartes hat sich über den Satzcharakter dieses Satzes als Grund-satz nicht eigens ausgesprochen. Gleichwohl besaß er ein klares Wissen von dessen Einzigartigkeit. Aber durch die vielfachen Bemühungen, das Neue seiner Grund-

legung der Metaphysik den Zeitgenossen verständlich zu machen und auf ihre Bedenken einzugehen, wurde Descartes gezwungen, aus der Ebene des Bisherigen zu sprechen und so seine eigene Grundstellung von außen her, d. h. immer unangemessen, zu erläutern, ein Vorgang freilich, dem *alles wesentliche Denken* ausgesetzt bleibt – ein Vorgang, der bereits die Folge eines verborgenen Verhältnisses ist. Ihm entspricht, daß ein Denken in *dieselbe* Ursprünglichkeit, zu der es vordringt, auch selbst seine *eigene* Grenze legt.

Die metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Protagoras

Nunmehr sind wir imstande, die metaphysische Grundstellung des Descartes nach den vier genannten Hinsichten zu kennzeichnen und gegen die metaphysische Grundstellung des Protagoras abzuheben.

1. Wie ist in Descartes' Metaphysik der Mensch er selbst, und als was weiß er sich?

   Der Mensch ist der ausgezeichnete, allem Vor-stellen von Seiendem und seiner Wahrheit zum-Grunde-liegende Grund, auf den alles Vorstellen und dessen Vor-gestelltes gestellt wird und gestellt sein muß, wenn es einen Stand und Bestand haben soll. Der Mensch ist subiectum in diesem ausgezeichneten Sinne. Name und Begriff »Subjekt« gehen jetzt in der neuen Bedeutung dazu über, der Eigenname und das Wesenswort für den Menschen zu werden. Dies besagt: Alles nicht menschliche Seiende wird zum *Objekt für* dieses Subjekt. Fortan gilt subiectum nicht mehr als Name und Begriff für Tier und Pflanze und Stein.

2. Welcher Entwurf des Seienden auf das *Sein* gehört zu die-

ser Metaphysik? Anders gefragt, wie ist die Seiendheit des Seienden bestimmt?

Seiendheit besagt jetzt Vor-gestelltheit des vor-stellenden Subjekts. Das bedeutet keineswegs, das Seiende sei eine »bloße Vorstellung« und diese ein Vorkommnis im menschlichen »Bewußtsein«, so daß alles Seiende in das luftige Gebilde bloßer Gedanken sich verflüchtige. Descartes hat so wenig wie später Kant jemals daran gezweifelt, daß das Seiende und als seiend Festgestellte in sich und von sich aus wirklich sei. Aber die Frage bleibt, was hierbei Sein besagt und wie das Seiende durch den Menschen, als den zum Subjekt Gewordenen, zu erreichen und zu sichern sei. Sein ist die im rechnenden Vor-stellen sichergestellte Vor-gestelltheit, durch die dem Menschen überallhin das Vorgehen inmitten des Seienden, die Durchforschung desselben, die Eroberung und Meisterung und Bereitstellung gesichert wird, dergestalt, daß er selbst von sich aus Meister seiner eigenen Sicherung und Sicherheit sein kann.

3. Wie ist in dieser Metaphysik das Wesen der *Wahrheit* umgrenzt?

Ein Grundzug aller metaphysischen Wesensbestimmung der Wahrheit kommt in dem Satz zum Ausdruck, der die Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Seienden begreift: veritas est adaequatio intellectus et rei. Nach dem zuvor Gesagten sehen wir nun aber leicht, daß diese geläufige »Definition« der Wahrheit sich wandelt je nachdem, wie das Seiende, womit die Erkenntnis übereinstimmen soll, aber auch je nachdem die Erkenntnis begriffen ist, die in Übereinstimmung mit dem Seienden stehen soll. Das Erkennen als percipere und cogitare im Sinne Descartes' hat seine Auszeichnung darin, daß es nur dasjenige als eine Erkenntnis zuläßt, was durch das Vorstellen dem Subjekt als unbezweifelbar zu-gestellt und

als so Gestelltes jederzeit wieder errechenbar ist. Auch für Descartes richtet sich das Erkennen nach dem Seienden, aber *als* Seiendes gilt dabei nur, was in der Weise des gekennzeichneten Vor- und Sichzustellens sichergestellt ist. Ein Seiendes ist nur jenes, dessen das Subjekt im Sinne seines Vorstellens sicher sein kann. Das Wahre ist nur das Gesicherte, das Gewisse. Wahrheit ist Gewißheit, für welche Gewißheit entscheidend bleibt, daß in ihr jeweils der Mensch als Subjekt seiner selbst gewiß und sicher ist. Deshalb ist für die Sicherung der Wahrheit als Gewißheit in einem wesentlichen Sinne das Vor-gehen, das Im-voraussichern notwendig. Die »Methode« erhält jetzt ein metaphysisches Gewicht, das im Wesen der Subjektivität gleichsam aufgehängt ist. »Methode« ist jetzt nicht mehr nur die irgendwie geordnete Abfolge der verschiedenen Schritte des Betrachtens, Beweisens, Darstellens und Zusammenfügens der Kenntnisse und Lehrstücke nach der Art einer scholastischen »Summa«, die ihren geregelten und stets wiederkehrenden Aufbau hat. »Methode« ist jetzt der Name für das sichernde, erobernde Vor-gehen gegen Seiendes, um es als Objekt für das Subjekt sicherzustellen. In diesem metaphysischen Sinn ist methodus gemeint, wenn Descartes in der erst nach seinem Tode erschienenen, wichtigen Abhandlung »Regulae ad directionem ingenii« als IV. Regula aufstellt:

Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam.

»Notwendig (wesensnotwendig) ist die Methode, um der Wahrheit (Gewißheit) des Seienden auf die Spur zu kommen und dieser Spur nachzugehen.« Im Sinne der so verstandenen »Methode« ist alles mittelalterliche Denken wesentlich methodenlos.

4. In welcher Weise nimmt und gibt in dieser Metaphysik der Mensch das *Maß* für die Wahrheit des Seienden?

Diese Frage hat durch das Vorige bereits ihre Antwort erhalten. Weil der Mensch wesenhaft das subiectum und die Seiendheit gleichbedeutend mit der Vor-gestelltheit und die Wahrheit zur Gewißheit geworden ist, deshalb verfügt der Mensch hier wesenhaft über das Seiende als solches im Ganzen, denn er gibt das Maß für die Seiendheit eines jeglichen Seienden. Beim Menschen als subiectum steht jetzt die wesenhafte Entscheidung darüber, was überhaupt als seiend soll feststehen können. Der Mensch ist selbst derjenige, bei dem wissentlich und als Aufgabe diese Verfügung steht. Das Subjekt ist dadurch und darin »subjektiv«, daß die Bestimmung des Seienden und damit der Mensch selbst in keine Schranke mehr eingeengt, sondern in jeder Hinsicht entschränkt sind. Das Verhältnis zum Seienden ist das meisternde Vor-gehen in die Welteroberung und Weltherrschaft. Der Mensch gibt dem Seienden das Maß, indem er von sich her und auf sich zu bestimmt, was als seiend soll gelten dürfen. Die Maßgabe ist Anmaßung des Maßes, durch die der Mensch als subiectum zur Mitte des Seienden im Ganzen gegründet wird. Wohl zu beachten bleibt jedoch: Der Mensch ist hier nicht vereinzeltes egoistisches Ich, sondern »Subjekt«, was besagt, daß der Mensch sich zu einer schrankenlosen vorstellend-rechnenden Erschließung des Seienden auf den Weg macht. Im Wesen der neuen metaphysischen Stellung des Menschen als subiectum liegt begründet, daß die Ausführung der Weltentdeckung und Welteroberung und die jeweiligen Aufbrüche dazu von hervorragenden Einzelnen übernommen und geleistet werden müssen. Die moderne Auffassung des Menschen als »Genie« hat zur metaphysischen Voraussetzung die Wesensbestimmung des Menschen als Subjekt. Umgekehrt ist daher der Geniekult und seine Ausartung nicht das Wesentliche des neuzeitlichen Menschen-

tums, – so wenig wie der »Liberalismus« und die Selbstregierung der Staaten und Nationen im Sinne der neuzeitlichen »Demokratien«. Daß die Griechen den Menschen je als »Genie« gedacht hätten, ist so unvorstellbar, wie die Meinung, Sophokles sei ein »genialer Mensch« gewesen, tief ungeschichtlich ist.

Allzuwenig bedenkt man, daß doch gerade der neuzeitliche »Subjektivismus« und nur er das Seiende im Ganzen entdeckt, verfügbar und beherrschbar gemacht und Herrschaftsansprüche und -formen ermöglicht hat, die das Mittelalter nicht kennen konnte und die außerhalb des Gesichtskreises des Griechentums lagen.

Das Gesagte läßt sich jetzt verdeutlichen, indem wir nach den leitenden vier Hinsichten nun auch die metaphysischen Grundvorstellungen des Protagoras und des Descartes gegeneinander absetzen. Um Wiederholungen zu vermeiden, soll es in der Form der Aufstellung von kurzen Leitsätzen geschehen.

1. Für Protagoras ist der Mensch in seinem Selbstsein bestimmt durch die Zugehörigkeit in einen Umkreis des Unverborgenen. Für Descartes ist der Mensch als Selbst bestimmt durch die Rücknahme der Welt auf das Vorstellen des Menschen.
2. Für Protagoras ist – im Sinne der griechischen Metaphysik – die Seiendheit des Seienden das Anwesen in das Unverborgene. Für Descartes besagt Seiendheit: Vorgestelltheit durch und für das Subjekt.
3. Für Protagoras bedeutet Wahrheit Unverborgenheit des Anwesenden. Für Descartes: Gewißheit des sich vor-stellenden und sichernden Vorstellens.
4. Für Protagoras ist der Mensch das Maß aller Dinge im Sinne der mäßigenden Beschränkung auf den Umkreis des Unverborgenen und die Grenze des Verborgenen. Für Des-

cartes ist der Mensch das Maß aller Dinge im Sinne der Anmaßung der Entschränkung des Vorstellens zur sich selbst sichernden Gewißheit. Die Maßgabe unterstellt alles, was als seiend gelten kann, der Berechnung des Vor-stellens.

Wenn wir die so ans Licht kommende Verschiedenheit in den metaphysischen Grundstellungen recht bedenken, dann möchten sich Zweifel regen, ob hier noch ein Selbiges und für beide gleichartig Wesentliches sich durchhält, was uns berechtigt, jedesmal von Grundstellungen *der Metaphysik* zu sprechen. Allein die Absicht dieser Entgegensetzung geht gerade dahin, in diesem scheinbar ganz Ungleichen zwar nicht das gleiche, aber dasselbe und damit das verborgene einheitliche *Wesen* der Metaphysik sichtbar zu machen und auf diesem Wege einen *ursprünglicheren* Begriff der Metaphysik zu gewinnen gegenüber der nur moralischen, d. h. vom Wertgedanken her bestimmten Auslegung der Metaphysik durch Nietzsche.

Bevor wir jedoch den Schritt zur ursprünglicheren Erkenntnis des Wesens der Metaphysik versuchen, muß erneut an Nietzsches metaphysische Grundstellung erinnert werden, damit der geschichtliche Zusammenhang – nicht die historische Abhängigkeit – zwischen Nietzsche und Descartes ans Licht kommt. Dies soll durch eine Erörterung der Stellungnahme Nietzsches zu Descartes geschehen.

Nietzsches Stellungnahme zu Descartes

Bei diesem Hinweis auf die Stellungnahme Nietzsches zum Leitsatz des Descartes liegt uns nicht daran, Nietzsche eine Fehlauslegung dieses Satzes vorzurechnen. Vielmehr gilt es zu sehen, daß Nietzsche auf dem von Descartes gelegten Grunde der Metaphysik steht, und inwiefern er auf diesem Grunde

stehen muß. Nicht zu leugnen ist, daß Nietzsche die Wendung, die Descartes in die Metaphysik gebracht hat, zurückweist; aber die Frage bleibt immer noch, weshalb und wie die Ablehnung Descartes' durch Nietzsche erfolgt.

Die wichtigsten Aufzeichnungen Nietzsches, die sich mit Descartes' Leitsatz befassen, gehören in die Vorarbeiten zum geplanten Hauptwerk »Der Wille zur Macht«. Sie sind aber von den Herausgebern des Nachlaßbuches nicht in dieses mit aufgenommen worden, was erneut ein Licht auf die Ahnungslosigkeit wirft, mit der das genannte Buch zusammengestellt wurde. Denn das Verhältnis Nietzsches zu Descartes ist *wesentlich* für Nietzsches eigene metaphysische Grundstellung. Aus diesem Verhältnis bestimmen sich die *inneren* Voraussetzungen der Metaphysik des Willens zur Macht. Weil man nicht sieht, daß hinter Nietzsches schärfster Ablehnung des Descartesschen cogito die *noch* strengere *Bindung* an die von Descartes gesetzte Subjektivität steht, bleibt das geschichtliche, d. h. das ihre Grundstellung bestimmende Wesensverhältnis beider Denker im Dunkel.

Die Hauptstücke der Äußerungen Nietzsches über Descartes finden sich in Band XIII und XIV der Großoktavausgabe, welche Bände diejenigen Aufzeichnungen enthalten, die aus nicht durchsichtigen Gründen von der Aufnahme in das Nachlaßbuch ausgeschlossen wurden. Zunächst seien in äußerlicher Aufzählung die Stellen verzeichnet, auf die wir die folgende Erörterung stützen: XIII, n. 123 (1885); XIV, 1. Hälfte, nn. 5, 6, 7 (1885; aus demselben Manuskriptheft wie die vorige); XIV, 2. Hälfte, n. 160 (1885/86); dazu aus dem Nachlaßbuch »Der Wille zur Macht« n. 484 (Frühjahr–Herbst 1887), n. 485 (Frühjahr–Herbst 1887), n. 533 (Frühjahr–Herbst 1887); vgl. außerdem XII, 1. Teil, n. 39 (1881/82). Aus den Aufzeichnungen wird erneut klar, daß Nietzsches Auseinandersetzungen mit den großen Denkern

meistens an Hand philosophischer Schriften *über* diese Denker unternommen und daher im einzelnen ohnedies schon fragwürdig sind, so daß sich für uns eine genauere Erörterung vielfach nicht lohnt.

Durch einen Rückgang auf die Werke der großen Denker und auf den genauen und allseitig beigezogenen Text ist andererseits auch noch keine Gewähr geboten, daß das Denken dieser Denker nun schon denkerisch nach- und wiedergedacht und ursprünglicher begriffen wird. Daher kommt es, daß die sehr exakt arbeitenden Historiker der Philosophie meist sehr merkwürdige Sachen über die von ihnen »erforschten« Denker berichten, daß andererseits ein wirklicher Denker an Hand eines solchen unzulänglichen historischen Berichtes gleichwohl Wesentliches erkennen kann, aus dem einfachen Grunde, weil er als Denkender und Fragender dem Denkenden und Fragenden zum voraus nahe ist, in einer Nähe, die durch keine noch so exakte historische Wissenschaft je erreicht wird. Das gilt auch von Nietzsches Stellungnahme zu Descartes. Sie ist ein Gemisch von Fehlauslegungen und wesentlicher Einsicht. Dies und die Tatsache, daß Nietzsche durch das schwer durchschaubare 19. Jahrhundert von den großen Denkern getrennt ist und so die *einfache Linie* des wesensgeschichtlichen Zusammenhanges verlorengeht, machen das Verhältnis Nietzsches zu Descartes sehr verwickelt. Wir beschränken uns hier auf das Wichtigste.

Nietzsche stimmt zunächst mit der geläufigen Deutung des Satzes überein, die ihn als Schlußfolgerung nimmt: ego cogito, *ergo* sum. Dieser Schlußfolgerung wird als Beweisziel unterlegt, daß »ich« bin: daß ein »Subjekt« ist. Nietzsche meint, Descartes nehme als selbstverständlich an, daß der Mensch als »Ich« und dieses als »Subjekt« bestimmt sei. Er wendet aber gegen die Möglichkeit dieses Schlusses all das ein, was zum Teil schon zur Zeit des Descartes und seitdem immer wieder

vorgebracht wird: um die Schlußfolgerung, also den Satz, setzen zu können, muß ich schon wissen: was heißt »cogitare«, was heißt »esse«, was besagt »ergo«, was bedeutet »Subjekt«. Weil dieses Wissen nach Nietzsche und anderen für diesen und in diesem Satz – gesetzt, daß er ein Schluß ist – vorausgesetzt wird, kann dieser Satz nicht selbst die erste »Gewißheit« und gar der Grund aller Gewißheit sein. Der Satz leistet das nicht, was Descartes ihm aufbürdet. Auf diese Bedenken hat Descartes schon selbst in seinem letzten, zusammenfassenden Werk »Principia Philosophiae« (»Les principes de la philosophie«) I, 10 geantwortet (1644 in lateinischer Sprache, 1647 in der französischen Übersetzung eines Freundes erschienen; vgl. »Oeuvres de Descartes«, hrsg. von Adam und Tannery, Paris 1897–1910, VIII, 8). Die Stelle nimmt unmittelbar Bezug auf die schon angeführte Kennzeichnung des Satzes als prima et certissima cognitio:

> Atque ubi dixi hanc propositionem *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo;* item *quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat* et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.
>
> »Und wo ich nun aber gesagt habe, der Satz ›ich denke, also bin ich‹ sei von allen der erste und der gewisseste, der jedem entgegenkommt, der nach der Ordnung philosophiert, da habe ich damit nicht verneint, daß man vor diesem Satz ›wissen‹ (scire) müsse, was das ist, ›Denken‹, ›Existenz‹, ›Gewißheit‹, und ebenso, ›daß nicht geschehen könne, daß das, was denke, nicht sei‹ und dergleichen; aber weil dies hier die einfachsten Begriffe sind und solche, die allein eine

Kenntnis gewähren, ohne daß das in ihnen Genannte als Seiendes existiert, deshalb habe ich dafür gehalten, daß diese Begriffe hier nicht eigens (in Betracht gezogen) aufgezählt werden.«

Descartes gibt also eindeutig zu, daß »vor« dieser Erkenntnis ein Wissen über Sein, Erkenntnis und dergleichen nötig sei. Allein die sachliche Frage bleibt, wie dieses »vor« zu verstehen sei, worin dieses Vor-wissen des Bekanntesten gründe und woher sich das Wesen der Bekanntheit des Bekanntesten bestimme. Die angeführte Bemerkung des Descartes ist *so* zu verstehen: Der Satz, der als »Prinzip« und erste Gewißheit gesetzt wird, stellt damit Seiendes als gewiß vor (Gewißheit als Wesen der Vorstellung und alles darin Beschlossenen verstanden) dergestalt, daß gerade durch diesen Satz erst mitgesetzt wird, was Sein, Gewißheit, Denken besagen. Daß diese Begriffe im Satz mitbegriffen sind, sagt nur dieses, daß sie mit in den Gehalt des Satzes gehören, aber nicht als solches, *worauf* sich der Satz mit dem, was er setzt, erst stützt. Denn erst mit diesem Satz – mit ihm zuerst – ist ausgemacht, welchen Charakter das notissimum (das Kennbarste und Erkannteste) haben muß.

Hier ist die voraufgehende grundsätzliche Bemerkung Descartes' zu beachten, die ganz im Sinne von Aristoteles (»Physik« B 1) spricht und dennoch den eigenen neuzeitlichen Ton hat:

Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. »Und oft habe ich bemerkt, daß die Philosophen darin irren, daß sie das, was das Einfachste war und das durch sich selbst Kennbare, durch Begriffsbestimmungen der Logik klarer zu machen versuchten; so nämlich gaben sie das an sich Klare (nur) als ein Dunkleres zurück.«

Hier sagt Descartes, daß die »Logik« und ihre Definitionen nicht der höchste Gerichtshof der Klarheit und Wahrheit sind. Sie ruhen in einem anderen Grunde; für Descartes in dem, der durch seinen Grund-satz gesetzt ist. Den Vorrang vor allem hat das Sichere und Gewisse, worin allerdings die allgemeinsten Bestimmungen von Sein, Denken, Wahrheit, Gewißheit eingeschlossen sind.

Man könnte gegenüber Descartes nur dieses einwenden, er sage nicht deutlich genug, daß und inwiefern die im Satz mitgedachten allgemeinen Begriffe durch diesen Satz selbst ihre Bestimmung erhalten und daß eine vorherige Bestimmung dieser Begriffe unmöglich sei, wenn sie nicht auf der Grundgewißheit dieses Satzes ruhe. Allein dieser Einwand wäre – in seiner Tragweite durchdacht – ein Einwand, der *jede* metaphysische Grundstellung trifft, weil es zur leitenden Denkweise der Metaphysik gehört, den Begriff und das Wesen des Seins für das Bekannteste zu halten und darnach zu fragen, welches Seiende und wie das Seiende zu erfahren sei, um hinsichtlich seines Seins so und so ausgelegt zu werden.

Was Descartes in seiner Antwort auf vorgebrachte Bedenken sagen will, können wir grundsätzlicher und im Vorausblick auf das Folgende auch so fassen: Erst muß ein Seiendes in seiner Wahrheit festgemacht sein, von wo aus dann das Sein und die Wahrheit auch schon begrifflich umgrenzt sind. Der Satz des Descartes ist von *der* Art, daß er sogleich die inneren Bezüge von Sein, Gewißheit, Denken in einem zumal aussagt und bestimmt. Darin besteht sein Wesen als »Prinzip«.

Bedenken wir außerdem, daß nach Descartes' eigensten entscheidenden Erläuterungen des Satzes dieser nicht als Schlußfolgerung genommen werden darf, dann tritt ohnedies deutlich heraus, wie das durch ihn gesicherte Seiende – die Vor-

stellung in ihrem vollen Wesen – gemäß dem Satzcharakter dieses Satzes auch zugleich die Sicherheit über Sein, Wahrheit und Denken gibt. Was Descartes selbst wiederum nicht genügend betont zu haben *scheint* – daß der Satz als »Prinzip« auch »prinzipiell«, d. h. *philosophisch* gedacht werden müsse –, dies deutet er doch an durch die mehrfach genannte Wendung: ordine philosophanti. Dieser Satz ist nur vollziehbar und in seinem vollen Gehalt ausgeschöpft, wenn in der einzigen Richtung gedacht wird, die das Suchen nach einem fundamentum absolutum inconcussum veritatis einschlägt. Dieses Suchen denkt notwendig auf fundamentum, auf absolutum, auf inconcussum, auf veritas hinaus, denkt all dieses in einem bestimmten Sinne zusammen mit dem, was ihm als gewiß Seiendes genügt und was daher feststeht. Im Sinne dieses Gewissen und Bekanntesten werden auch die Vorbegriffe von Sein, Erkenntnis und Vor-stellen vorgestellt. Der Satz cogito sum sagt nur, daß sie schon so vorgestellt sind. Nietzsches Einwand, Descartes' Satz mache von unbewiesenen Voraussetzungen Gebrauch und sei deshalb kein Grundsatz, trifft in zweifacher Hinsicht nicht:

1. ist der Satz überhaupt keine Schlußfolgerung, die auf Obersätze angewiesen wäre;
2. und vor allem ist der Satz seinem Wesen nach gerade das *Voraus-setzen* selbst, das Nietzsche vermißt; in ihm wird zum voraus eigens gesetzt, worauf jeder Satz und jede Erkenntnis als Wesensgrund sich berufen.

Wesentlicher scheint ein anderes Bedenken zu sein, das Nietzsche gegen den Satz vorbringt, ein Bedenken freilich, das gleichfalls noch auf der Vormeinung ruht, der Satz sei eine Schlußfolgerung. Aber wenn wir von dieser unhaltbaren Vormeinung absehen, dann zeigt sich, daß Nietzsche doch an etwas Wesentliches rührt. Gleichwohl bleibt seine Auseinandersetzung mit Descartes im Entscheidenden undurch-

sichtig, weil dort, wo seine Bedenken zum Tragen kommen könnten, wenn sie zureichend gedacht wären, sie sich gerade gegen Nietzsche selbst wenden. Zum voraus läßt sich vermuten, daß Nietzsche am eigentlichen Entscheidungspunkt die Descartessche Grundstellung von seiner eigenen her sieht, daß er sie vom Willen zur Macht her auslegt, d. h. nach Früherem: sie »psychologisch verrechnet«. So darf nicht verwundern, wenn wir bei der psychologischen Deutung einer in sich schon »subjektiven« Grundstellung in ein Gewirr von Stellungnahmen geraten, das auf den ersten Blick nicht sogleich zu durchschauen ist. Gleichwohl müssen wir ein solches Durchschauen versuchen, *weil alles darauf ankommt, Nietzsches Philosophie als Metaphysik, d. h. im Wesenszusammenhang der Geschichte der Metaphysik zu begreifen.*

Nietzsche meint, durch den Satz des Descartes solle das »Ich« und das »Subjekt« als Bedingung des »Denkens« gesetzt und gesichert werden. Entgegen dieser Absicht des Descartes sei aber zufolge der skeptischen Bewegung der neueren Philosophie glaubwürdiger geworden, daß umgekehrt das Denken die Bedingung des »Subjektes«, will sagen der Begriffe von »Subjekt«, »Objekt« und »Substanz« sei. Nietzsche verweist hier auf die »skeptische Bewegung« der neueren Philosophie und denkt dabei an den »englischen Empirismus«, nach dessen Lehre die »Wesensbegriffe« (Kategorien) aus Assoziationen und Denkgewohnheiten entspringen.

Nietzsche erkannte allerdings, daß die Lehren von Locke und Hume nur eine Vergröberung der Grundstellung des Descartes in der Richtung auf eine Zerstörung des philosophischen Denkens darstellen und auf einem Nichtverstehen des Beginnes der neuzeitlichen Philosophie durch Descartes beruhen. Die angeführte Bemerkung des Descartes über die im cogito sum mitgedachten allgemeinen »Begriffe« enthält auch dieses, daß die allgemeinsten und bekanntesten Begriffe nicht

nur wie jeder Begriff als Begriff *durch* ein Denken erzeugt, sondern in ihrem Gehalt *am Leitfaden* des Denkens und Aussagens gewonnen und bestimmt werden. Für Descartes ist entschieden, daß Seiendheit besagt: Vorgestelltheit, daß Wahrheit als Gewißheit bedeutet: Festgestelltheit im Vorstellen.

Was Nietzsche gegenüber Descartes als vermeintlich neue Perspektive glaubt vorbringen zu müssen, daß die »Kategorien« aus dem »Denken« entspringen, ist doch der entscheidende Satz von Descartes selbst. Allerdings hat Descartes sich noch um eine einheitliche metaphysische Begründung des Wesens des Denkens als cogito me cogitare bemüht, während Nietzsche am Gängelband des englischen Empirismus in die »psychologische Erklärung« verfällt. Weil indes auch Nietzsche die Kategorien aus dem »Denken« erklärt, stimmt er mit Descartes in *dem* überein, worin er glaubt, sich gegen ihn absetzen zu müssen. Nur die *Art* der Erklärung des Ursprunges von Sein und Wahrheit aus dem Denken ist verschieden: Nietzsche gibt dem cogito sum eine andere Auslegung.

Nietzsche ist mit Descartes, ohne es genügend zu übersehen, darin einig, daß Sein besagt »Vorgestelltheit«, Festgestelltheit im Denken, daß Wahrheit besagt »Gewißheit«. Nietzsche denkt in dieser Hinsicht durchaus neuzeitlich. Doch Nietzsche glaubt *gegen* Descartes zu sprechen, wenn er bestreitet, daß der Satz des Descartes eine *unmittelbare* Gewißheit, d. h. durch ein bloßes Kenntnisnehmen gewonnen und gesichert sei. Nietzsche sagt, Descartes' Suchen nach einer unerschütterlichen Gewißheit sei ein »Wille zur Wahrheit«: »›Wille zur Wahrheit‹ als ›ich will nicht betrogen werden‹ *oder* ›ich will nicht betrügen‹ *oder* ›ich will mich überzeugen und fest werden‹, als Formen des Willens zur Macht« (XIV, 2. Hälfte, n. 160).

Was geschieht hier? Nietzsche führt das ego cogito auf ein

ego volo zurück und legt das velle aus als Wollen im Sinne des Willens zur Macht, den Nietzsche als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen denkt. *Wie nun aber, wenn die Ansetzung dieses Grundcharakters nur möglich geworden wäre auf dem Boden der metaphysischen Grundstellung des Descartes?* Dann wäre Nietzsches Kritik an Descartes eine Verkennung des Wesens der Metaphysik, die nur den in Erstaunen setzen kann, der noch nicht eingesehen hat, daß diese Selbstverkennung der Metaphysik im Stadium ihrer Vollendung zur Notwendigkeit geworden ist. Wie sehr Nietzsche bereits aus der Bahn einer *ursprünglichen* metaphysischen Besinnung geworfen ist, beleuchtet der folgende Satz: »Der *Substanz*-Begriff eine Folge des *Subjekt*-Begriffs: *nicht* umgekehrt!« (»Der Wille zur Macht«, n. 485; 1887) »Subjekt« versteht Nietzsche hier im neuzeitlichen Sinne. Subjekt ist das menschliche Ich. Der Substanzbegriff ist niemals, wie Nietzsche meint, eine Folge des Subjektbegriffes. Der Subjektbegriff ist indes auch nicht die Folge des Substanzbegriffes. Der Subjektbegriff entspringt der neuen Auslegung der *Wahrheit* des Seienden, das nach der Überlieferung als οὐσία, ὑποκείμενον und subiectum gedacht ist, dadurch, daß auf dem Grunde des cogito sum der Mensch zum eigentlich Zugrundeliegenden wird, zu dem, quod substat, zur Substanz. Der Subjektbegriff ist nichts anderes als die Einschränkung des gewandelten Substanzbegriffes auf den Menschen als den Vorstellenden, in dessen Vorstellen das Vorgestellte und der Vorstellende in ihrer Zusammengehörigkeit fest-gestellt sind. Nietzsche verkennt den Ursprung des »Substanzbegriffs«, weil er trotz aller Kritik an Descartes ohne zureichendes Wissen vom *Wesen einer metaphysischen Grundstellung* die neuzeitliche Grundstellung der Metaphysik für unbedingt gesichert hält und alles in den Vorrang des Menschen als Subjekt legt. Allerdings ist das Subjekt jetzt als Wille zur Macht

begriffen; demgemäß wird nun auch die *cogitatio*, das Denken, anders gedeutet.

Das zeigt eine Äußerung Nietzsches über das Wesen des »Denkens«, die nicht an beliebiger Stelle aufgezeichnet ist, sondern im Zusammenhang mit der Auslegung der Descartesschen Gewißheit als einer Form des Willens zur Macht steht (XIII, n. 123):

> »Das Denken ist uns kein Mittel zu ›erkennen‹, sondern das Geschehen zu bezeichnen, zu ordnen, für unsern Gebrauch handlich zu machen: so denken wir heute über das Denken: morgen vielleicht anders.«

Das Denken wird hier rein »ökonomisch«, im Sinne der »machinalen Ökonomie«, gedeutet. *Was* wir denken, ist als Gedachtes nur »wahr«, soweit es der Erhaltung des Willens zur Macht dient. Aber auch *wie* wir über das Denken denken, wird einzig darnach bemessen. Von dieser Auffassung des Denkens aus kommt Nietzsche dann notwendig zu der Behauptung, Descartes täusche sich, wenn er meine, daß eine *Einsicht* in die Durchsichtigkeit seines Satzes diesem die Gewißheit sichere. Der Satz ego cogito, ergo sum ist nach Nietzsche nur eine »Hypothese«, die von Descartes angenommen wurde, weil sie »ihm am meisten das Gefühl von Macht und Sicherheit« gab. (»Der Wille zur Macht«, n. 533; 1887)

Jetzt ist der Satz des Descartes plötzlich eine Hypothese, eine Vorannahme und nicht erst eine Schlußfolgerung, wie nach den zuerst vermerkten Einwänden! Nietzsches Stellungnahme gegen Descartes fehlt der einheitlich geschlossene Zug. Sie wird erst dort eindeutig, wo Nietzsche sich nicht mehr auf eine Erörterung des Sachgehaltes des Satzes einläßt, sondern den Satz »psychologisch« verrechnet, d. h. als eine Art von Selbstsicherung des Menschen versteht, die dem Willen zur Macht entspringt.

Es wäre freilich zu voreilig gedacht, wollten wir aus Nietz-

sches Stellungnahme schließen, daß er Descartes' Auslegung des Seins als Vorgestelltheit, dessen Bestimmung der Wahrheit als Gewißheit, dessen Bestimmung des Menschen als »Subjekt« im geringsten verlassen oder gar überwunden habe. Descartes' Auslegung des Seins wird von Nietzsche auf dem Grund seiner Lehre vom Willen zur Macht übernommen. Die Übernahme geht so weit, daß Nietzsche, ohne nach dem Rechtsgrund zu fragen, Sein mit »Vorgestelltheit« und diese mit »Wahrheit« gleichsetzt. In der schon aus n. 12 ersichtlichen Gleichsetzung von »Sein« und »Wahrheit« bezeugt Nietzsche am eindeutigsten die Verwurzelung seiner metaphysischen Grundstellung im cogito sum. »Wahrheit« und »Sein« besagen für Nietzsche dasselbe: nämlich das im Vorstellen und Sicherstellen Festgemachte.

Aber Nietzsche anerkennt »Sein« und »Wahrheit« und ihre Gleichsetzung nicht als die Grundwahrheit, d. h. in *seiner* Auslegung: nicht als den »höchsten Wert«, er duldet die Wahrheit nur als einen notwendigen Wert der Erhaltung des Willens zur Macht. Ob das im Vor-stellen Vorgestellte irgend etwas vom Wirklichen selbst zeigt, ist fraglich, sogar zu verneinen; denn alles Wirkliche ist ein Werden. Alles Vor-stellen als Fest-stellen aber unterbindet das Werden und zeigt das Werdende im Stillstand, demnach so, wie es *nicht* »ist«. Das Vorstellen gibt nur den Schein des Wirklichen. Das Wahre und im Vorstellen für seiend Gehaltene ist daher, am Wirklichen als dem Werdenden gemessen, wesenhaft irrig. Wahrheit ist Irrtum, aber ein notwendiger Irrtum. »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen [der Mensch nämlich] nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (n. 493; vgl. dazu Pascal, »Pensées«, n. 18)

Nietzsche übernimmt durchaus die metaphysische Grundstellung Descartes', indes verrechnet er sie psychologisch, d. h.

er gründet die Gewißheit als »Willen zur Wahrheit« auf den Willen zur Macht. Doch bestreitet Nietzsche nicht den Begriff des »Subjekts«, wie ihn Descartes denkt? Allerdings sagt Nietzsche: Der Begriff des »Ich« als Subjekt ist eine Erfindung der »Logik«.

Und was ist die »Logik«?

Die Logik ist »ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll.*« (n. 516; 1887) Hier ist die Logik als ein Befehl und eine Befehlsform begriffen, d. h. als ein »Instrument« des Willens zur Macht. Noch entschiedener heißt es (n. 512; 1885): »Die Logik stammt *nicht* aus dem Willen zur Wahrheit.« Wir stutzen. Wahrheit ist doch nach Nietzsches eigenstem Begriff das Feste und Festgemachte; die Logik aber soll nicht diesem Willen zur Festmachung und Beständigung entspringen? Sie kann nach Nietzsches eigenstem Begriff nur aus dem Willen zur *Wahrheit* stammen. Wenn Nietzsche gleichwohl sagt: »Die Logik stammt *nicht* aus dem Willen zur Wahrheit«, dann meint er hier unversehens Wahrheit in einem anderen Sinne: nicht in *seinem*, wonach sie eine Art Irrtum ist, sondern im überlieferten Sinne, wonach Wahrheit besagt: Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Sachen und dem Wirklichen. *Dieser* Begriff der Wahrheit ist die Voraussetzung und das Leitmaß für die Auslegung der Wahrheit als Schein und Irrtum. Wird dann nicht Nietzsches eigene Auslegung der Wahrheit als Schein zu einem Schein? Sie wird noch nicht einmal zu einem Schein: Nietzsches Auslegung der »Wahrheit« als Irrtum unter Berufung auf das Wesen der Wahrheit als Übereinstimmung mit dem Wirklichen wird zur Verkehrung des eigenen Denkens und dadurch zu dessen Auflösung.

Indes würden wir uns die Auseinandersetzung mit Nietzsches metaphysischer Grundstellung zu leicht machen und alles im

Halben stehen lassen, wollten wir diese Auflösung von Sein und Wahrheit nur in der genannten Hinsicht verfolgen. Die Verstrickungen, aus denen Nietzsche nicht mehr herausfindet, werden zunächst überdeckt durch die Grundstimmung, daß alles vom Willen zur Macht getragen und durch diesen nötig und damit gerechtfertigt sei. Das drückt sich darin aus, daß Nietzsche zugleich sagen kann: »Wahrheit« ist Schein und Irrtum, aber als Schein doch ein »Wert«. Das Denken in Werten verhüllt den Einsturz des Wesens von Sein und Wahrheit. Das Wertdenken ist selbst eine »Funktion« des Willens zur Macht. Wenn Nietzsche sagt: der Begriff des »Ich« und damit des »Subjekts« ist eine Erfindung der »Logik«, dann müßte er die Subjektivität als »Illusion« zurückweisen, wenigstens dort, wo sie als Grundwirklichkeit der Metaphysik in Anspruch genommen wird.

Allein die Bestreitung der Subjektivität im Sinne der Ichheit des denkenden Bewußtseins verträgt sich in Nietzsches Denken dennoch mit der unbedingten Übernahme der Subjektivität in dem freilich nicht erkannten metaphysischen Sinne des subiectum. Das Zugrundeliegende ist für Nietzsche nicht das »Ich«, sondern der »Leib«: »Der Glaube an den Leib ist fundamentaler, als der Glaube an die *Seele*« (n. 491); und: »Das Phänomen des *Leibes* ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung.« (n. 489) Dies ist die Grundstellung des Descartes, vorausgesetzt, daß wir noch Augen haben zu sehen, d. h. metaphysisch zu denken. Der Leib ist *»methodisch«* voranzustellen. Auf die Methode kommt es an. Wir wissen, was das bedeutet: auf die Art des Vorgehens bei der Bestimmung dessen, worauf alles Feststellbare zurückgestellt wird. Der Leib ist methodisch voranzustellen heißt: wir müssen deutlicher und faßlicher und noch handlicher denken als Descartes, aber dabei ganz und

nur in seinem Sinne. Die Methode entscheidet. Daß Nietzsche an die Stelle der Seele und des Bewußtseins den Leib setzt, ändert nichts an der metaphysischen Grundstellung, die durch Descartes festgelegt ist. Sie wird durch Nietzsche nur vergröbert und an die Grenze oder gar in den Bezirk der unbedingten Sinnlosigkeit gebracht. Aber Sinnlosigkeit ist kein Einwand mehr, gesetzt nur, daß sie dem Willen zur Macht von Nutzen bleibt. »Wesentlich: vom *Leib* ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen.« (n. 532) Denken wir damit die schon angeführte Stelle aus »Jenseits von Gut und Böse« (n. 36) zusammen, wo Nietzsche »unsre Welt der Begierden und Leidenschaften« als die einzige und die maßgebende »Realität« ansetzt, dann erkennen wir klar genug, wie entschieden Nietzsches Metaphysik sich als die Vollendung der metaphysischen Grundstellung des Descartes entfaltet, nur daß alles aus dem Bezirk des Vorstellens und des Bewußtseins (der perceptio) in den Bezirk des appetitus, der Triebe verlegt und unbedingt aus der Physiologie des Willens zur Macht gedacht ist.

Umgekehrt müssen wir aber auch die Grundstellung Descartes' wahrhaft *metaphysisch* denken und den *wesentlichen* Wandel von Sein und Wahrheit im Sinne der Vorgestelltheit und Sicherheit in seiner vollen *inneren* Tragweite ermessen. Daß fast gleichzeitig mit Descartes, aber wesentlich von ihm bestimmt, Pascal die Christlichkeit des Menschen zu retten suchte, hat Descartes' Philosophie nicht nur in den Anschein einer »Erkenntnistheorie« abgedrängt, sondern in einem damit als Denkweise erscheinen lassen, die lediglich der »Zivilisation« diene, aber nicht der »Kultur«. In Wahrheit aber handelt es sich in seinem Denken um eine wesenhafte Verlegung des gesamten Menschentums und seiner Geschichte aus dem Bereich der spekulativen Glaubenswahrheit des christlichen Menschen auf die im Subjekt gegründete Vor-

gestelltheit des Seienden, aus deren Wesensgrund die neuzeitliche Herrschaftsstellung des Menschen erst möglich wird.

Im Jahre 1637 erschien als Vorstufe zu den »Meditationes« der *»Discours de la méthode.* Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences«. Nach dem, was im Vorigen über den neuen metaphysischen Sinn der »Methode« gesagt wurde, bedarf der Titel keiner Erläuterung mehr.

Descartes spricht im VI. Teil der genannten »Abhandlung über die Methode« von der Tragweite der neuen Auslegung des Seienden, im besonderen der Natur im Sinne der res extensa, die nach »Figur und Bewegung« (Lage und Bewegungszustand) vor-gestellt, d. h. voraussagbar und somit beherrschbar gemacht werden soll. Die neue, auf das cogito sum gegründete Begriffsbildung eröffnet ihm einen Ausblick, dessen Entfaltung erst das jetzige Zeitalter in der vollen metaphysischen Unbedingtheit erfährt. Descartes sagt (Opp. VI, 61 ff., vgl. Ausg. E. Gilson, 1925, S. 61 f.):

> Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.

»Denn sie (die Begriffe, die auf dem Grunde des cogito sum den neuen Entwurf des Wesens der Natur bestimmen) haben mir die Aussicht dahin eröffnet, daß es möglich ist, zu Erkenntnissen zu gelangen, die sehr nützlich sind für

das Leben, und daß es möglich ist, an Stelle jener schulmäßigen Philosophie, die eine vorgegebene Wahrheit nur nachträglich begrifflich zergliedert, eine solche zu finden, die unmittelbar auf das Seiende zu- und gegen es vor-geht, so daß wir Erkenntnisse erlangen über die Kraft und die Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmelsgewölbes und aller übrigen Körper, die uns umgeben; und zwar wird diese Erkenntnis (des Elementaren, der Elemente) ebenso genau sein wie unsere Kenntnis der verschiedenen Tätigkeiten unserer Handwerker. Daher werden wir diese Erkenntnisse in derselben Weise zum Vollzug und Gebrauch bringen können für alle die Vorhaben, zu denen sie geeignet sind, und dergestalt werden uns diese Erkenntnisse (die neue Weise des Vorstellens) zu Meistern und Eigentümern der Natur machen.«

Der innere Zusammenhang der Grundstellungen von Descartes und Nietzsche

Nietzsches Stellungnahme zum »cogito ergo sum« des Descartes ist nach jeder Hinsicht der Beweis dafür, daß er den inneren wesensgeschichtlichen Zusammenhang seiner eigenen metaphysischen Grundstellung mit derjenigen Descartes' *verkennt*. Der Grund für die Notwendigkeit dieser Verkennung liegt im Wesen der Metaphysik des Willens zur Macht, die sich — ohne es noch wissen zu können — eine wesensgerechte Einsicht in das Wesen der Metaphysik verbaut. Daß es so steht, erkennen wir freilich erst, wenn wir aus der vergleichenden Betrachtung der genannten drei metaphysischen Grundstellungen in *einem* Blick das *Selbe* heraussehen, das ihr Wesen beherrscht und das zugleich ihre jeweilige Einzigartigkeit fordert.

Um dieses Selbe zur rechten Abhebung zu bringen, mag es gut sein, nun auch *Nietzsches* metaphysische Grundstellung nach den vier leitenden Hinsichten gegen diejenige des Descartes abzuheben.

1. Für Descartes ist der Mensch Subjekt im Sinne der vorstellenden Ichheit. Für Nietzsche ist der Mensch Subjekt im Sinne der als »letztes Faktum« vorliegenden Triebe und Affekte, d. h. kurz des *Leibes*. Im Rückgang auf den Leib als den metaphysischen Leitfaden vollzieht sich alle Weltauslegung.
2. Für Descartes ist die Seiendheit des Seienden gleichbedeutend mit der Vorgestelltheit durch und für das Ich-Subjekt. Für Nietzsche ist das »Sein« zwar auch Vorgestelltheit; aber das »Sein«, als Beständigkeit begriffen, genügt nicht, um das eigentliche »Seiende«, d. h. das Werdende in seiner Werdewirklichkeit zu fassen. Das »Sein« ist als das Feste und Starre nur ein Schein des Werdens, aber ein notwendiger Schein. Der eigentliche Seinscharakter des Wirklichen als Werden ist der Wille zur Macht. Inwiefern Nietzsches Auslegung des Seienden im Ganzen als Wille zur Macht in der vorgenannten Subjektivität der Triebe und Affekte verwurzelt und zugleich durch den Entwurf der Seiendheit als der Vor-gestelltheit wesentlich mitbestimmt ist, bedarf einer ausdrücklichen und besonderen Nachweisung.
3. Für Descartes bedeutet Wahrheit soviel wie sichere Zustellung des Vor-gestellten innerhalb des sich vorstellenden Vor-stellens; Wahrheit ist Gewißheit. Für Nietzsche ist Wahrheit gleichgesetzt mit Für-wahr-halten. Das Wahre bestimmt sich aus dem, was der Mensch vom Seienden hält und was er für das Seiende hält. Sein ist Beständigkeit, Festigkeit. Für-wahr-halten ist das Festmachen des Werdenden, durch welche Festigung dem Lebendigen je-

weils in ihm selbst und seiner Umgebung ein Beständiges gesichert wird, kraft dessen es seines Bestandes und seiner Erhaltung sicher und damit der Macht*steigerung* mächtig sein kann. Wahrheit als Festmachung ist für Nietzsche der vom Lebendigen, d. h. vom Machtzentrum »Leib« als dem »Subjekt« benötigte Schein.

4. Für Descartes ist der Mensch das Maß alles Seienden im Sinne der Anmaßung der Entschränkung des Vor-stellens zur sich selbst sichernden Gewißheit. Für Nietzsche ist nicht nur das Vor-gestellte als solches ein Erzeugnis des Menschen; jede Gestaltung und Prägung jeglicher Art ist Erzeugnis und Eigentum des Menschen als des unbedingten Herrn über jede Art von Perspektive, in der die Welt gestaltet und als unbedingter Wille zur Macht ermächtigt wird.

   Deshalb sagt Nietzsche in der Schrift »Zur Genealogie der Moral«, die der Schrift »Jenseits von Gut und Böse« »zur Ergänzung und Verdeutlichung« (im Jahre darauf, 1887) beigegeben wurde, in der III. Abhandlung, n. 12, Folgendes:

   »›Objektivität‹, — letztere nicht als ›interesselose Anschauung‹ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist), sondern als das Vermögen, sein Für und Wider *in der Gewalt zu haben* und aus- und einzuhängen: so daß man sich gerade die *Verschiedenheit* der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntnis nutzbar zu machen weiß.«

   »Es gibt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ›Erkennen‹; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein.«

Je leichter bald jener, bald dieser Affekt ins Spiel gebracht werden kann, um so *mehr* ist je *nach Bedarf und Nutzen* zu sehen – vorauszusehen und zu berechnen und damit zu *planen.*

Im Hinblick auf die besondere Betonung des Wandels, durch den der Mensch im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zum »Subjekt« wird, und mit Rücksicht auf die Rolle, die dann in der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität zufällt, könnte die Meinung aufkommen, die innerste Geschichte der Metaphysik und des Wandels ihrer Grundstellungen sei lediglich eine Geschichte des Wandels der Selbstauffassung des Menschen. Diese Meinung entspräche durchaus der heute üblichen anthropologischen Denkungsart. Sie wäre jedoch, obzwar sie scheinbar durch die bisherigen Darlegungen nahegelegt und gefördert wird, eine Irrmeinung, und zwar derjenige Irrtum, den es zu überwinden gilt.

Daher muß an dieser Stelle, nachdem wir die Vergleichungen zwischen Protagoras und Descartes einerseits, zwischen Descartes und Nietzsche andererseits zusammengefaßt haben, vorgreifend auf den Wesensgrund der Geschichtlichkeit der Geschichte der Metaphysik – als einer Geschichte der Wahrheit des Seins – hingewiesen werden. Dieser Hinweis erlaubt zugleich, eine Unterscheidung zu verdeutlichen, von der schon mehrfach Gebrauch gemacht wurde: die Unterscheidung der bedingten und der unbedingten Subjektivität. Diese Unterscheidung wird auch für den mehr nur als Behauptung vorgebrachten Satz in Anspruch genommen: Nietzsches Metaphysik sei als Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zugleich die Vollendung der abendländischen Metaphysik überhaupt und damit – in einem recht verstandenen Sinne – das Ende der Metaphysik als solcher.

Metaphysik ist die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Die Grundstellungen der Metaphysik haben daher ihren Grund im jeweiligen Wesen der Wahrheit und der jeweiligen Wesensauslegung des Seins des Seienden. Die neuzeitliche Metaphysik, in deren Bann auch unser Denken steht oder doch unvermeidlich zu stehen *scheint*, macht als Metaphysik der Subjektivität die Meinung zur Selbstverständlichkeit, als bestimmten sich das Wesen der Wahrheit und die Auslegung des Seins durch den Menschen als das eigentliche Subjekt. Wesentlicher gedacht, zeigt sich jedoch, daß die Subjektivität sich aus dem Wesen der Wahrheit als »Gewißheit« und aus dem Sein als Vorgestelltheit bestimmt. Wir sahen, wie das Vor-stellen in seinem vollen Wesen sich entfaltet und wie erst innerhalb seiner — als des Zugrundeliegenden — der Mensch, zunächst als »Ich«, zum Subjekt im engeren Sinne sich wandelt. Daß der Mensch dabei Vollzieher und Verwalter und sogar Besitzer und Träger der Subjektivität wird, beweist keineswegs, daß der Mensch der Wesensgrund der Subjektivität ist.

Die Darlegungen über den Ursprung der Subjektivität dürften uns einer Frage nähergerückt haben, auf die wir an der jetzigen Stelle unserer Überlegung hinweisen müssen. Die Frage lautet: Ist nicht die jeweilige Auslegung des Menschen und damit das geschichtliche Menschsein jeweils nur die Wesens*folge* des jeweiligen »Wesens« der Wahrheit und des Seins selbst? Sollte es *so* stehen, dann kann das Wesen des Menschen niemals *zureichend* ursprünglich bestimmt sein durch *die bisherige, d. h. metaphysische* Auslegung des Menschen als animal rationale, mag man dabei die rationalitas (Vernünftigkeit und Bewußtheit und Geistigkeit) in den Vorrang setzen

oder die animalitas, die Tierheit und Leiblichkeit, oder mag man zwischen beiden je nur einen erträglichen Ausgleich suchen.

Die Einsicht in diese Zusammenhänge ist der Anstoß für die Abhandlung »Sein und Zeit«. Das Wesen des Menschen bestimmt sich aus dem Wesen (verbal) der Wahrheit des Seins durch das Sein selbst.

In der Abhandlung »Sein und Zeit« ist der Versuch gemacht, auf dem Grunde der Frage nach der Wahrheit des Seins, nicht mehr nach der Wahrheit des Seienden, das Wesen des Menschen aus seinem Bezug zum Sein und nur aus diesem zu bestimmen, welches Wesen des Menschen dort in einem fest umgrenzten Sinne als *Da-sein* bezeichnet wird. Trotz der gleichzeitigen, weil sachlich notwendigen Entfaltung eines ursprünglicheren Wahrheitsbegriffes ist es (in den abgelaufenen 13 Jahren) nicht im geringsten gelungen, auch nur ein erstes Verständnis für diese *Fragestellung* zu wecken. Der Grund für das Nichtverstehen liegt einmal in der unausrottbaren, sich verfestigenden Gewöhnung an die neuzeitliche Denkweise: der Mensch wird als Subjekt gedacht; alle Besinnung auf den Menschen wird als Anthropologie verstanden. Zum anderen aber liegt der Grund des Nichtverstehens in dem Versuch selbst, der, weil er vielleicht doch etwas geschichtlich Gewachsenes und nichts »Gemachtes« ist, aus dem Bisherigen kommt, aber von ihm sich losringt und dadurch notwendig und ständig noch in die Bahn des Bisherigen zurückweist, dieses sogar zu Hilfe ruft, um ein ganz Anderes zu sagen. Vor allem aber bricht dieser Weg an einer entscheidenden Stelle ab. Dieser Abbruch ist darin begründet, daß der eingeschlagene Weg und Versuch wider seinen Willen in die Gefahr kommt, erneut nur eine Verfestigung der Subjektivität zu werden, daß er selbst die

entscheidenden Schritte, d. h. deren zureichende Darstellung im Wesensvollzug, verhindert. Alle Wendung zum »Objektivismus« und »Realismus« bleibt »Subjektivismus«: die Frage nach dem Sein als solchem steht außerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung.

In der dem Abendland geläufigen Auslegung des Menschen als animal rationale wird der Mensch zuvor im Umkreis der animalia, ζῷα, der Lebewesen, erfahren. Dem so vorkommenden Seienden wird dann als Auszeichnung und Unterscheidungsmerkmal *seiner* Tierheit gegen diejenige der bloßen Tiere die ratio, der λόγος, zugesprochen. Zwar liegt im λόγος der Bezug auf das Seiende, was wir aus dem Zusammenhang zwischen λόγος und κατηγορία ersehen. Aber dieser Bezug kommt als solcher nicht zur Geltung. Vielmehr ist der λόγος als ein Vermögen begriffen, das dem Lebewesen »Mensch« höhere und weitere Erkenntnisse ermöglicht, während die Tiere »vernunftlose« Lebewesen, ἄ-λογα bleiben. Daß und wie das Wesen der Wahrheit und des Seins und der Bezug zu diesem das Wesen des Menschen bestimmen, so daß weder die Tierheit noch die Vernünftigkeit, weder der Leib, noch die Seele, noch der Geist, noch alle zusammen hinreichen, das Wesen des Menschen anfänglich zu begreifen, davon weiß die Metaphysik nichts und *kann* sie nichts wissen.

Wenn für die Wesensbestimmung der Subjektivität nicht die Auffassung des Menschen, sondern das jeweilige »Wesen« der Wahrheit entscheidend ist, dann muß sich aus dem jeweils maßgebenden Wesen der Wahrheit auch die jeweilige Subjektivität bestimmen lassen. Das jeweilige Wesen der Wahrheit wird jedoch jedesmal daran kenntlich, wie in ihm und aus ihm sich die Unwahrheit bestimmt und in welcher Hinsicht diese begriffen wird.

Es ist kein Zufall und hat nichts mit »Erkenntnistheorie« zu tun, daß sich in dem eigentlichen Hauptwerk Descartes' –

in den »Meditationen über die Metaphysik« – als vierte Meditatio jene findet, die betitelt ist: »de vero et falso«. Die Unwahrheit ist als falsitas (Falschheit) begriffen und diese als error, als *Irren*. Der Irrtum besteht darin, daß im Vorstellen dem Vorstellenden solches zu-gestellt wird, was den Bedingungen der Zustellbarkeit, d. h. der Zweifellosigkeit und Gewißheit, nicht genügt. Daß nun der Mensch irrt, also *nicht* unmittelbar und ständig im vollen Besitz des Wahren ist, bedeutet zwar eine Einschränkung seines Wesens; demzufolge ist auch das Subjekt, als welches der Mensch innerhalb des Vor-stellens fungiert, beschränkt, endlich, durch anderes bedingt. Der Mensch ist nicht im Besitz der absoluten Erkenntnis, er ist, christlich gedacht, nicht Gott. Sofern er aber doch erkennt, ist er auch nicht schlechthin im Nichtigen. Der Mensch ist medium quid inter Deum et nihil – eine Bestimmung des Menschen, die dann Pascal in anderer Hinsicht und auf andere Weise übernommen und zum Kern seiner Wesensbestimmung des Menschen gemacht hat.

Aber das Irrenkönnen ist als Mangel für Descartes zugleich die Bezeugung dafür, daß der Mensch frei ist, ein auf sich selbst gestelltes Wesen. Der error bezeugt gerade den Vorzug der Subjektivität, so daß, von dieser aus gesehen, das posse non errare, das Vermögen, nicht zu irren, wesentlicher ist als das non posse errare, das Unvermögen, überhaupt zu irren. Denn wo keine Möglichkeit zum Irren besteht, ist entweder, wie beim Stein, überhaupt kein Bezug zum Wahren, oder aber, wie im absolut erkennenden, d. h. schaffenden Wesen eine derartige Bindung in die reine Wahrheit, die jede Subjektivität, d. h. jedes Sich-auf-sich-selbst-zurückstellen ausschließt. Das posse non errare, die Möglichkeit und das Vermögen, *nicht* zu irren, bedeutet dagegen *zumal* den Bezug zum Wahren, aber zugleich die Tatsächlichkeit des Irrens und so die Verstrickung in die Unwahrheit.

Im weiteren Verlauf der Entfaltung der neuzeitlichen Metaphysik wird dann bei Hegel die Unwahrheit zu einer Stufe und Art der Wahrheit selbst, und das besagt: die Subjektivität ist in ihrem Sich-auf-sich-selbst-stellen solchen Wesens, daß sie die Unwahrheit in das Unbedingte des absoluten Wissens aufhebt, durch welche Aufhebung die Unwahrheit erst als ein Bedingendes und Endliches zum Vorschein kommt. Hier ist aller Irrtum und jedes Falsche je nur die Einseitigkeit des an und für sich Wahren. Das Negative *gehört* zur Positivität des absoluten Vorstellens. Die Subjektivität ist unbedingtes Vorstellen, das alles Bedingende in sich vermittelt und aufhebt, ist absoluter Geist.

Für Nietzsche ist die Subjektivität gleichfalls eine unbedingte, aber in einem anderen Sinne, gemäß dem anders bestimmten Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit ist hier selbst im Wesen Irrtum, so daß die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit hinfällig wird. Die Unterscheidung ist dem Machtspruch des Willens zur Macht überantwortet, der über die jeweilige Rolle der jeweiligen Perspektiven je nach dem Machtbedürfnis unbedingt verfügt. Weil die Verfügung über das Wahre und Unwahre, der Richterspruch über die jeweilige Rolle des jeweiligen Irrtums und Scheins und der Scheinerzeugung für die Machterhaltung und Machtsteigerung einzig beim Willen zur Macht selbst steht, deshalb ist nach Nietzsche das machtmäßige Wesen der Wahrheit die »Gerechtigkeit«. Wir müssen allerdings, um den Nietzscheschen Sinn dieses Wortes »Gerechtigkeit« zu fassen, sogleich alle Vorstellungen über »Gerechtigkeit«, die aus der christlichen, humanistischen, aufklärerischen, bürgerlichen und sozialistischen Moral stammen, beiseite lassen.

> »*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber.*« (XIII, n. 98)

Und: »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese oder jene Person.« (XIV, 1. Hälfte, n. 158)

Dieses »Etwas«, auf dessen Erhaltung die Gerechtigkeit ausschließlich bezogen bleibt, ist der Wille zur Macht. Diese neue »Gerechtigkeit« hat nichts mehr zu tun mit einer Entscheidung über Recht und Unrecht nach einem an sich bestehenden, wahren Maß- und Rangverhältnis, sondern die neue Gerechtigkeit ist aktiv und vor allem »aggressiv«, sie setzt erst aus eigener Macht, was Recht und Unrecht heißen soll.

Wenn z. B. die Engländer jetzt die im Hafen von Oran stilliegenden Flotteneinheiten der Franzosen in Grund und Boden schießen, so ist dies von *ihrem* Machtstandpunkt aus völlig »gerecht«; denn »gerecht« heißt nur: was der Machtsteigerung nützt. Damit ist zugleich gesagt, daß *wir* dieses Vorgehen niemals rechtfertigen können und dürfen; jede Macht hat metaphysisch gedacht *ihr* Recht. Und nur durch die Ohnmacht kommt sie ins Unrecht. Zur metaphysischen Taktik jeder Macht gehört es jedoch, daß sie alles Vorgehen der Gegenmacht nicht etwa unter *deren* eigener Machthinsicht sehen kann, sondern das gegnerische Vorgehen unter die Maßstäbe einer allgemeinen Menschheitsmoral rückt, die aber lediglich propagandistischen Wert hat.

Gemäß diesem Wesen der Wahrheit als Gerechtigkeit ist die Subjektivität des Willens zur Macht, den die Gerechtigkeit »repräsentiert«, eine unbedingte. Aber die Unbedingtheit hat jetzt einen anderen Sinn als z. B. in der Metaphysik Hegels. Diese setzt die Unwahrheit als eine in der Wahrheit auf-

gehobene Stufe und Einseitigkeit. Nietzsches Metaphysik setzt die Unwahrheit im Sinne des Irrtums sogleich als *das* Wesen der Wahrheit. Die Wahrheit – so beschaffen und begriffen – verschafft dem Subjekt die unbedingte Verfügung über wahr und falsch. Die Subjektivität ist nicht bloß von jeder Schranke *ent*schränkt, sie selbst verfügt jetzt über jede Art von Beschränkung und Entschränkung. Nicht erst die Subjektivität des Subjektes wandelt das Wesen und die Stellung des Menschen inmitten des Seienden. Vielmehr hat das Seiende im Ganzen schon durch das, woraus die Subjektivität ihren Ursprung nimmt, durch die *Wahrheit* des Seienden, eine andere Auslegung erfahren. Die Geschichte des neuzeitlichen Menschentums empfängt daher durch die Wandlung des Menschseins zum Subjekt nicht bloß neue »Inhalte« und Bezirke der Betätigung, der Geschichtsgang selbst wird ein anderer. Dem Anschein nach ist alles nur Weltentdeckung, Welterforschung, Weltdarstellung, Welteinrichtung und Weltherrschaft, worin der Mensch sich ausbreitet und zufolge der Ausbreitung sein Wesen zerdehnt und verflacht und verliert. In Wahrheit aber zeichnen sich so erst die Grundzüge ab, nach denen die unbedingte Subjektivität des Menschentums geprägt wird.

Das Ende der Metaphysik

Um Nietzsches Philosophie als Metaphysik zu begreifen und ihren Ort in der Geschichte der Metaphysik auszugrenzen, genügt es nicht, einige seiner Grundbegriffe als »metaphysische« historisch zu erklären. *Wir müssen Nietzsches Philosophie als Metaphysik der Subjektivität begreifen.* Auch von diesem Titel »Metaphysik der Subjektivität« gilt, was über den Ausdruck »Metaphysik des Willens zur Macht« gesagt wurde. Der Genitiv ist doppeldeutig im Sinne eines genitivus

subiectivus und eines genitivus obiectivus, wobei die Benennungen subiectivus und obiectivus eine betonte und strenge Bedeutung haben und erhalten.

Nietzsches Metaphysik und damit der Wesensgrund des »klassischen Nihilismus« lassen sich jetzt deutlicher umgrenzen als *Metaphysik der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht*. Wir sagen nicht bloß »Metaphysik der unbedingten Subjektivität«, weil diese Bestimmung auch von Hegels Metaphysik gilt, insofern diese die Metaphysik der unbedingten Subjektivität des sich wissenden Willens, d. h. des Geistes ist. Entsprechend bestimmt sich bei ihm die Art der Unbedingtheit aus dem Wesen der an und für sich seienden Vernunft, die Hegel stets als Einheit von Wissen und Willen denkt und niemals im Sinne eines »Rationalismus« des bloßen Verstandes. Für Nietzsche ist die Subjektivität unbedingt als Subjektivität des Leibes, d. h. der Triebe und Affekte, d. h. des Willens zur Macht.

Jedesmal geht in jede dieser beiden Gestalten der unbedingten Subjektivität das Wesen des Menschen in einer je verschiedenen Rolle ein. Allgemein und durchgängig ist durch die Geschichte der Metaphysik hindurch das Wesen des Menschen als animal rationale festgelegt. In Hegels Metaphysik wird die spekulativ-dialektisch verstandene rationalitas bestimmend für die Subjektivität, in Nietzsches Metaphysik wird die animalitas (Tierheit) zum Leitfaden. Beide bringen, in ihrer wesensgeschichtlichen Einheit gesehen, die rationalitas und die animalitas zur unbedingten Geltung.

Das unbedingte Wesen der Subjektivität entfaltet sich daher notwendig als die brutalitas der bestialitas. Am Ende der Metaphysik steht der Satz: Homo est brutum bestiale. Nietzsches Wort von der »blonden Bestie« ist nicht eine gelegentliche Übertreibung, sondern das Kennzeichen und Kennwort für

einen Zusammenhang, in dem er wissend stand, ohne seine wesensgeschichtlichen Bezüge zu durchschauen.

Inwiefern aber die Metaphysik, aus den erörterten Sachverhalten her gedacht, in ihrem Wesen vollendet und wesensgeschichtlich in ihrem Ende ist, bedarf einer eigenen Erörterung.

Hier sei nur dies erneut eingeschärft: Die Rede vom Ende der Metaphysik will nicht sagen, künftig »lebten« keine Menschen mehr, die metaphysisch denken und »Systeme der Metaphysik« anfertigen. Noch weniger will damit gesagt sein, das Menschentum »lebe« künftig nicht mehr auf dem Grunde der Metaphysik. Das hier zu denkende Ende der Metaphysik ist erst der Beginn ihrer »Auferstehung« in abgewandelten Formen; diese lassen der eigentlichen und abgelaufenen Geschichte der metaphysischen Grundstellungen nur noch die ökonomische Rolle, Baustoffe zu liefern, mit denen, entsprechend verwandelt, die Welt des »Wissens« »neu« gebaut wird.

Was meint aber dann »Ende der Metaphysik«? Antwort: den geschichtlichen Augenblick, in dem die *Wesensmöglichkeiten* der Metaphysik erschöpft sind. Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird. Diese Umkehrung wird nicht nur wirklich, sondern auch *wissentlich*, aber in je verschiedener Weise, in Hegels und in Nietzsches Metaphysik vollzogen. Dieser *wissentliche* Vollzug der Umkehrung ist im Sinne der Subjektivität der allein ihr gemäße *wirkliche*. Hegel sagt selbst, im Sinne seines Systems denken, heiße, den Versuch machen, auf dem Kopf zu stehen und zu gehen. Und Nietzsche bezeichnet schon früh seine ganze Philosophie als die Umkehrung des »Platonismus«.

Die Vollendung des Wesens der Metaphysik kann in ihrer Verwirklichung sehr unvollkommen sein und sie braucht

das Weiterbestehen bisheriger metaphysischer Grundstellungen nicht auszuschließen. Die Verrechnung der verschiedenen metaphysischen Grundstellungen, ihrer einzelnen Lehrstücke und Begriffe, ist das Wahrscheinliche. Aber diese Verrechnung geschieht wieder nicht wahllos. Sie wird durch die *anthropologische* Denkweise gelenkt, die, *das Wesen der Subjektivität nicht mehr begreifend*, die neuzeitliche Metaphysik fortsetzt, indem sie diese verflacht. Die »Anthropologie« als Metaphysik ist der Übergang der Metaphysik in ihre letzte Gestalt: die »Weltanschauung«.

Allerdings bleibt die Frage zu entscheiden, ob denn überhaupt und wie alle Wesensmöglichkeiten der Metaphysik geschlossen übersehbar sind. Könnten nicht doch noch Möglichkeiten der Metaphysik der Zukunft aufbehalten bleiben, von denen wir nichts ahnen? Wir stehen doch nie »über« der Geschichte, am wenigsten »über« der Geschichte der Metaphysik, wenn anders sie der Wesensgrund aller Geschichte ist.

Wäre die Geschichte ein Ding, dann möchte es noch einleuchten, wenn man forderte, man müsse »darüber« stehen, um sie zu erkennen. Wenn aber die Geschichte kein Ding ist, und wenn wir selber, geschichtlich seiend, sie *selbst* mit sind, dann ist vielleicht der Versuch, »über« der Geschichte zu stehen, eine Bestrebung, die den Standort für eine geschichtliche Entscheidung niemals wird erreichen können. Das Wort vom Ende der Metaphysik ist allerdings eine geschichtliche Entscheidung. Vermutlich führt uns die Besinnung auf das ursprünglichere Wesen der Metaphysik in die Nähe des Standortes der genannten Entscheidung. Diese Besinnung ist gleichbedeutend mit der Einsicht in das seinsgeschichtliche Wesen des europäischen Nihilismus.

Die Vergleichung der drei metaphysischen Grundstellungen von Protagoras, Descartes und Nietzsche hat uns, in einigen Stücken wenigstens, vorbereitet, die noch zurückgehaltene Frage zu beantworten: Was ist in den gekennzeichneten metaphysischen Grundstellungen das Selbe und durchgängig Tragende und Weisende? Offenbar das, was jeweils im Vergleichen der drei Grundstellungen als jenes Eine und Selbe im Blick stand, woraufhin wir sie befragten, um dann je ihr Eigenes zur Abhebung zu bringen. Dieses Eine und Selbe haben wir schon herausgehoben durch die Nennung der vier Hinsichten, die alles Vergleichen leiteten.

Sie gehen

1. auf die Art, wie der Mensch er selbst ist;
2. auf den Entwurf des Seins des Seienden;
3. auf das Wesen der Wahrheit des Seienden;
4. auf die Weise, wie der Mensch das Maß nimmt und gibt für die Wahrheit des Seienden.

Die Frage erhebt sich jetzt: Haben wir diese vier Hinsichten nur beliebig aufgerafft oder stehen sie selbst in einem inneren Zusammenhang, dergestalt, daß mit der einen je schon die drei anderen gesetzt sind? Sollte dies Zweite zutreffen und sollten daher die vier Hinsichten ein einheitliches Gefüge bezeichnen, dann erhebt sich die nächste Frage: Wie steht dieses durch die vier Hinsichten umschriebene Gefüge zu dem, was wir das Verhältnis des Menschen zum Seienden nannten?

Die erste Hinsicht bedenkt den Menschen, wie er selbst ist, als Seiender sich weiß und wissend *dieser* Seiende ist, der wissend von allem Seienden, das er selbst *nicht* ist, sich unterscheidet. In diesem Selbstsein liegt eingeschlossen, daß der

Mensch in einer Wahrheit über das Seiende steht, und zwar über das Seiende, das er selbst ist *und* das er *nicht* selbst ist. Die erste Hinsicht schließt somit die dritte ein: die Wahrheit des Seienden. In der dritten ist schon die zweite mitgedacht; denn die Wahrheit über das Seiende muß dieses Seiende in dem enthüllen und vorstellen, was es als das Seiende ist, d. h. in dessen Sein. Die Wahrheit über das Seiende enthält einen Entwurf des Seins des Seienden. Sofern aber der Mensch, er selbst seiend, im Entwurf des Seins sich hält und in der Wahrheit über das Seiende steht, muß er entweder die Wahrheit über das Seiende zum Maß seines Selbstseins *nehmen* oder aus seinem Selbstsein für die Wahrheit des Seienden das Maß *geben*. Die erste Hinsicht enthält die dritte, in der die zweite eingeschlossen ist, begreift aber zugleich die vierte in sich. Entsprechend kann von der zweiten aus und so auch von der dritten je die Zugehörigkeit der übrigen zueinander gezeigt werden.

Die vier Hinsichten kennzeichnen die Einheitlichkeit eines zunächst namenlosen Gefüges. Wie aber steht dieses Gefüge zu dem, was wir unbestimmt das Verhältnis des Menschen zum Seienden nannten? Bedenken wir dieses Verhältnis genauer, dann zeigt sich: Das Verhältnis kann nicht bestehen und aufgehen in dem Bezug des Menschen als Subjekt zum Seienden als Objekt. Denn einmal ist die Subjekt-Objekt-Beziehung auf die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik beschränkt, sie gilt keineswegs von der Metaphysik schlechthin, vollends nicht von ihrem Beginn im Griechentum (bei Platon). Das Verhältnis, worin wir das ursprünglichere Wesen der Metaphysik suchen, betrifft überhaupt nicht die Beziehung des Menschen als eines Selbst und eines irgendwie bei sich selbst Seienden zum übrigen Seienden (Erde, Sterne, Pflanzen, Tiere, Mitmenschen, Werke, Einrichtungen, Götter).

Die Metaphysik sagt vom Seienden als solchem im Ganzen, also vom *Sein* des Seienden; mithin waltet in ihr ein Bezug des Menschen zum *Sein* des Seienden. Gleichwohl bleibt die Frage, ob und wie der Mensch zum *Sein* des Seienden, nicht nur zum *Seienden*, zu diesem und jenem, sich verhalte, ungefragt. Man wähnt, die Beziehung zum »Sein« habe sich durch die Erklärung des Verhältnisses des Menschen zum Seienden schon genügend bestimmt. Man nimmt beides, das Verhältnis zum Seienden und den Bezug zum Sein für das »Selbe«, dies sogar mit einem gewissen Recht. In solcher Gleichsetzung deutet sich der Grundzug des metaphysischen Denkens an. Weil der Bezug zum Sein über dem Verhältnis zum Seienden fast kaum bedacht und wenn je, dann stets nur wie dessen Schatten genommen wird, deshalb liegt auch das Wesen dieses Verhältnisses selbst im Dunkel. Nach der dritten Hinsicht ist die Metaphysik die Wahrheit »über« das Seiende im Ganzen. In welcher Beziehung der Mensch zur Wahrheit und ihrem Wesen steht, bleibt gleichfalls ungefragt. Schließlich verbirgt sich auch in der vierten Hinsicht, wonach der Mensch das Maß für die Bestimmung des Seienden als eines solchen setzt, die Frage, wie überhaupt das Seiende *als solches* vom Menschen in den Blick gebracht, in seiner Bestimmtheit erfahren und bewahrt werden könne, gleichviel, ob der Mensch hierbei in der Rolle des Subjekts steht oder anderen Wesens ist.

In den vier Hinsichten wird somit zum voraus, wenngleich unausgesprochen und vielleicht sogar auch zunächst unaussprechbar, schon dieses Eine und Selbe: der Bezug des Menschen zum Sein, erfahren und in Anspruch genommen. Das durch die vier Hinsichten angezeigte einheitliche Gefüge ist nichts anderes als das Verhältnis des Menschen zum Seienden, der Wesensbau dieses Verhältnisses. Dieses zunächst und allein erfahrene Verhältnis des Menschen zum Seienden ist

vielleicht nur das, was es ist, weil der Mensch als solcher *im Bezug zum Sein* steht. Wie sollte auch der Mensch zum Seienden sich verhalten, d. h. das Seiende als Seiendes erfahren, wenn ihm nicht der Bezug zum Sein gewährt wäre?

Wir versuchen, dies sogleich durch einen besonderen Hinweis zu verdeutlichen. Gesetzt, jede Spur vom Wesen der Geschichte bliebe verhüllt und jede Erhellung dessen, was Geschichte als solche *ist*, wäre versagt, dann bliebe auch das Seiende, was wir das Geschichtliche nennen, verborgen. Dann vermöchte nicht nur die historische Erkundung und Mitteilung und Überlieferung niemals ins Spiel zu kommen, es gäbe auch nirgends und niemals geschichtliche Erfahrung und zuvor nicht geschichtliche Entscheidung und Handlung. Gleichwohl erfahren wir geschichtliche Ereignisse und nehmen historische Berichte zur Kenntnis, so als wäre dies selbstverständlich.

Das Wesentlichste in all dem, daß wir dabei in einem vielleicht sehr unbestimmten und verworrenen Wissen von der Geschichtlichkeit der Geschichte uns bewegen, kümmert uns nicht – und braucht auch nicht jedermann zu kümmern. Nur verliert *deshalb* das *Sein* des Seienden von der Art des Geschichtlichen nicht an Wesentlichkeit. Es wird dadurch nur befremdlicher, wenn es sich in *solcher* Wesentlichkeit ankündigt, daß diese nicht einmal der allgemeinen Beachtung bedarf, um doch und gerade ihre Wesensfülle zu verstrahlen. Diese Befremdlichkeit steigert die Fragwürdigkeit dessen, worauf wir hier hinzeigen, die *Fragwürdigkeit* des Seins und damit die Fragwürdigkeit des Bezuges des Menschen zum Sein.

Was wir also unter dem unbestimmten Titel »Verhältnis des Menschen zum Seienden« anzeigten, ist in seinem Wesen der Bezug des Menschen zum Sein.

Aber was ist dieser Bezug selbst? Was »ist« das Sein, ge-

setzt, daß wir es vom Seienden unterscheiden können und unterscheiden müssen? Wie steht es mit dieser *Unterscheidung* des Seins vom Seienden, wie steht der Mensch zu dieser Unterscheidung? Ist der Mensch Mensch, und »hat« er dann außerdem noch den Bezug zum Sein? Oder macht dieser Bezug zum Sein das Wesen des Menschen aus? Wenn ja, welchen Wesens »ist« dann der Mensch, wenn sein Wesen sich aus diesem Bezug bestimmt? Wurde das Wesen des Menschen jemals schon aus diesem Bezug zum Sein bestimmt? Wenn nicht, weshalb nicht? Wenn ja, weshalb ist dieser Bezug uns so ungreifbar und unfaßlich und unkenntlich wie das Sein selbst? Seiendes vermögen wir jederzeit anzutreffen und vorzuweisen und aufzusuchen, z. B. geschichtliche Begebenheiten. Aber »das Sein«? Ist es Zufall, daß wir es kaum fassen und über all den mannigfaltigen Verhältnissen zum Seienden diesen Bezug zum Sein vergessen? Oder ist der Grund für diese Dunkelheit, die über dem Sein und dem Bezug des Menschen zu ihm lagert, die Metaphysik und ihre Herrschaft? Wie -- wenn es das Wesen der Metaphysik wäre, zwar die Wahrheit über das Seiende aufzurichten und dabei notwendig auf den Bezug des Menschen zum Sein sich zu stützen, diesen Bezug selbst jedoch *nicht* zu bedenken, ihn nicht einmal bedenken zu können?

Der Bezug des Menschen zum Sein ist dunkel. Dennoch stehen wir überall und fortwährend in diesem Bezug, wo und wann wir uns zum Seienden verhalten. Wann und wo verhielten wir — selbst Seiende — uns *nicht* zum Seienden? Wir verhalten uns zum Seienden und halten uns zumal im Bezug zum Sein. Nur so ist das Seiende im Ganzen uns Halt und Aufenthalt. Das sagt: *Wir stehen in der Unterscheidung von Seiendem und Sein.* Diese Unterscheidung trägt den Bezug zum Sein und trägt das Verhältnis zum Seienden. Sie waltet, ohne daß wir darauf achten. So scheint es eine Unter-

scheidung zu sein, deren Unterschiedenes von niemandem unterschieden wird, eine Unterscheidung, für die kein Unterscheidender »da ist« und kein Unterscheidungsbereich ausgemacht, geschweige denn erfahren ist. Fast könnte die Meinung entstehen und recht behalten, daß wir mit dem, was wir »Unterscheidung« zwischen Seiendem und Sein nennen, etwas erfinden und ausdenken, was nicht »ist« und vor allem nicht zu »sein« braucht.

Aber ein Blick auf die Metaphysik und ihre Geschichte belehrt uns leicht eines anderen. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein erweist sich als jenes Selbe, aus dem alle Metaphysik entspringt, dem sie freilich auch sogleich im Entspringen entgeht, jenes Selbe, das sie hinter sich und außerhalb ihres Bezirkes läßt als solches, was sie nicht eigens mehr bedenkt und nicht mehr zu bedenken braucht. Die Unterscheidung von Seiendem und Sein ermöglicht alles Benennen und Erfahren und Begreifen des Seienden als eines solchen. Das Seiende heißt griechisch τὸ ὄν; das Ansprechen des Seienden als eines Seienden und weiterfort das Begreifen des Seienden geschieht im λόγος. Man kann daher das Wesen der Metaphysik, die eigens das Seiende als solches zum Wort und Begriff bringt, durch den Namen »Onto-logie« umschreiben. Der Name stammt, obzwar er aus griechischen Worten gebildet ist, nicht aus der Zeit des griechischen Denkens, sondern wurde in der Neuzeit geprägt und z. B. schon von dem deutschen Gelehrten Clauberg (der ein Schüler Descartes' und Professor in Herborn war) gebraucht.

An diesen Namen »Ontologie« knüpfen sich je nach der metaphysischen Grundstellung und deren schulmäßiger Ausformung verschiedene Meinungen über die Erkenntnis des Seienden und des Seins. »Ontologie« ist heute wieder ein Modename geworden; aber seine Zeit scheint schon wieder vorbei zu sein. Deshalb darf an seine einfachste, der griechischen

Wortbedeutung zugekehrte Verwendung erinnert werden: Ontologie – das Ansprechen und Begreifen des Seins des Seienden. Wir nennen mit diesem Namen nicht ein besonderes Fach der Metaphysik, auch keine »Richtung« des philosophischen Denkens. Wir nehmen den Titel so weit, daß er lediglich ein Ereignis anzeigt, dies nämlich: Seiendes wird als solches, d. h. in seinem Sein angesprochen.

Die »Ontologie« gründet auf der Unterscheidung von Sein und Seiendem. Die »Unterscheidung« wird gemäßer durch den Namen »Differenz« benannt, worin sich anzeigt, daß Seiendes und Sein irgendwie aus-einander-getragen, geschieden und gleichwohl aufeinander bezogen sind, und zwar von sich aus, nicht erst auf Grund eines »Aktes« der »Unterscheidung«. Unterscheidung als »Differenz« meint, daß ein *Austrag* zwischen Sein und Seiendem besteht. Woher und wie es zu solchem Austrag kommt, ist nicht gesagt; die Differenz sei jetzt nur genannt als Anlaß und Anstoß zur Frage nach diesem Austrag. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist als Grund der Möglichkeit der Ontologie gemeint. Aber die »ontologische Differenz« wird nicht eingeführt, um damit die Frage der Ontologie zu lösen, sondern um Jenes zu nennen, was als bisher Ungefragtes alle »Ontologie«, d. h. die Metaphysik, im Grunde erst fragwürdig macht. Der Hinweis auf die ontologische Differenz nennt den Grund und das »Fundament« aller Onto-logie und damit aller Metaphysik. Die Nennung der ontologischen Differenz soll andeuten, daß ein geschichtlicher Augenblick kommt, in dem es die Not ist und notwendig wird, dem Grund und Fundament der »Onto-logie« nachzufragen. Daher ist in »Sein und Zeit« die Rede von der »Fundamentalontologie«. Ob durch diese der Metaphysik, wie einem schon stehenden Gebäude, nur ein anderes »Fundament« unterlegt werden soll oder ob sich aus der Besinnung

auf die »ontologische Differenz« andere Entscheidungen über die »Metaphysik« ergeben, braucht hier nicht erörtert zu werden. Der Hinweis auf die »ontologische Differenz« soll nur den inneren Zusammenhang unserer jetzigen Besinnung auf den ursprünglicheren Begriff der Metaphysik mit früher Mitgeteiltem anzeigen.

Die Unterscheidung von Sein und Seiendem ist der unbekannte und ungegründete, aber gleichwohl überall in Anspruch genommene Grund aller Metaphysik. Aller Eifer für die Metaphysik und alle Bemühungen um die Herstellung von »Ontologien« als Lehrsystemen, aber auch alle Kritik an der Ontologie innerhalb der Metaphysik bezeugen nur die stets wachsende *Flucht* vor diesem unbekannten Grund. Für den Wissenden jedoch ist dieser Grund so frag*würdig*, daß sogar die Frage offenbleiben muß, ob denn das, was wir geradehin die Unterscheidung, den Austrag zwischen Sein und Seiendem nennen, sich in der Richtung dieser Nennung wesensgerecht erfahren läßt.

Jede Nennung ist schon ein Schritt zur Auslegung. Vielleicht müssen wir diesen Schritt wieder zurücknehmen. Dies würde bedeuten, daß der Austrag nicht begriffen werden kann, wenn wir ihn formal als »Unterscheidung« denken und für diese Unterscheidung einen »Akt« eines unterscheidenden »Subjekts« ausfindig machen wollen. Vielleicht ist jedoch diese Nennung auch wieder der *einzige* zunächst mögliche *Anhalt*, um das durchgängige Selbe aller Metaphysik in den Blick zu bringen, nicht als eine gleichgültige Beschaffenheit, eher als den entscheidenden Grund, der alles Fragen der Metaphysik geschichtlich lenkt und prägt. Daß die Metaphysik das Sein durchgängig in derselben Weise denkt, wenngleich das Sein des Seienden in dem Spielraum von Anwesen verschiedenartig ausgelegt wird, muß im Wesen der Metaphysik seinen Grund haben.

Aber denkt die Metaphysik nun auch das Sein in derselben Weise? Dafür gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die zugleich unter sich zusammenhängen und somit die Herkunft aus dem beweisen, was wir zunächst die Unterscheidung des Seins und des Seienden nennen.

Schon der seit dem Beginn der Metaphysik bei Platon geläufige Name für das Sein: οὐσία, verrät uns, wie das Sein gedacht, d. h. in welcher Weise es gegen das Seiende unterschieden wird. Wir brauchen dieses griechische Wort nach seiner *philosophischen* Bedeutung nur wörtlich zu übersetzen: οὐσία heißt Seiend*heit* und bedeutet so das Allgemeine zum Seienden. Sagen wir vom Seienden, z. B. von Haus, Pferd, Mensch, Stein, Gott, nur dieses aus, es sei seiend, dann wird das Allgemeinste gesagt. Die Seiend*heit* nennt daher das Allgemeinste dieses Allgemeinsten: das Allerallgemeinste, τὸ κοινότατον, die oberste Gattung (genus), das »Generellste«. Im Unterschied zu diesem Allerallgemeinsten, im Unterschied zum Sein, ist das Seiende dann je das »Besondere«, so und so »Geartete« und »Einzelne«.

Die Unterscheidung des Seins zum Seienden scheint hier darauf zu beruhen und darin zu bestehen, daß von allen Besonderungen des Seienden abgesehen (»abstrahiert«) wird, um dann das Allgemeinste als das »Abstrakteste« (Abgezogenste) zu behalten. Bei dieser Unterscheidung des Seins gegen das Seiende wird über das inhaltliche Wesen des Seins nichts gesagt. Man gibt nur bekannt, auf welche Weise das Sein gegen das Seiende unterschieden wird, nämlich auf dem Wege der »Abstraktion«, die auch sonst im Vorstellen und Denken beliebiger Dinge und Dingbeziehungen üblich ist und keineswegs der Erfassung des »Seins« vorbehalten bleibt.

So kann es auch nicht überraschen, wenn wir oft in der Metaphysik der Versicherung begegnen, über das Sein selbst ließe sich nichts weiter aussagen. Man kann diese Behauptung

sogar »streng logisch« beweisen. Sobald nämlich über das Sein noch etwas ausgesagt würde, müßte dieses Prädikat *noch* allgemeiner sein als das Sein. Da aber das Sein das Allerallgemeinste ist, widerspricht ein solcher Versuch seinem Wesen. Als ob hier überhaupt etwas über das Wesen des Seins gesagt wäre, wenn man es das Allerallgemeinste nennt. Damit ist doch höchstens gesagt, in welcher Weise man es denkt – durch Verallgemeinerung des Seienden nämlich – aber nicht, was »Sein« bedeutet. Indem jedoch alle Metaphysik das Sein als das Allgemeinste bestimmt, bezeugt sie dennoch das eine, daß sie sich auf den Grund einer eigentümlich gearteten Unterscheidung von Sein und Seiendem stellt. Wenn nun auch die Metaphysik stets behauptet, Sein sei der allgemeinste und deshalb leerste und deshalb nicht weiter bestimmbare Begriff, so denkt doch wiederum jede metaphysische Grundstellung das Sein in einer eigenen Auslegung. Wobei allerdings sich leicht die Meinung unterschiebt, weil das Sein das Allgemeinste sei, ergebe sich auch die Auslegung des Seins von selbst und bedürfe keiner weiteren Begründung. Durch die Auslegung des Seins als des Allgemeinsten wird über das Sein selbst nichts gesagt, sondern nur über die Art, wie die Metaphysik über den *Begriff* des Seins denkt. Daß sie darüber so merkwürdig gedankenlos denkt, nämlich aus dem Gesichtskreis und nach der Art des alltäglichen Meinens und Verallgemeinerns, dies bezeugt in aller Deutlichkeit, wie entschieden der Metaphysik jede Besinnung auf die Unterscheidung von Sein und Seiendem fernliegt, wenngleich sie überall von dieser Unterscheidung Gebrauch macht. Aber gleichwohl kommt auch die Unterscheidung innerhalb der Metaphysik durchgängig zum Vorschein, und zwar in einem Wesenszug, der das Gefüge der Metaphysik in allen ihren Grundstellungen beherrscht.

Das Sein, die Seiendheit des Seienden, wird gedacht als das

»Apriori«, das »Prius«, das Frühere, Vorgängige. Das Apriori, das Frühere in der gewöhnlichen zeitlichen Bedeutung, meint das ältere, vormals entstandene und gewesene und jetzt nicht mehr anwesende Seiende. Handelte es sich um die zeitliche Abfolge von Seiendem, dann bedürften das Wort und sein Begriff keiner besonderen Aufklärung. Aber in Frage steht die Unterscheidung von Sein und Seiendem. Das Apriori und das Frühere werden als der das Sein auszeichnende Titel vom Sein gesagt. Das lateinische Wort prius ist Übersetzung und Auslegung des griechischen πρότερον. Von diesem πρότερον handelt ausdrücklich erstmals Platon und in seinem Gefolge auch Aristoteles, und zwar mit Bezug auf die Seiendheit des Seienden (οὐσία). Wir müssen hier darauf verzichten, die Platonischen und Aristotelischen Gedanken über das πρότερον eigens aus den Gesprächen und Abhandlungen dieser Denker darzustellen. Eine allgemeinere und freiere Erläuterung muß genügen. Sie läßt sich allerdings nicht durchführen, ohne zugleich an gegebener Stelle in einigen Hauptzügen auf Platons Lehre vom Sein des Seienden kurz einzugehen. Die Erläuterung des Apriori mit dem Ziel der Kennzeichnung der Unterscheidung von Sein und Seiendem mag zugleich dartun, daß in dem Gedanken des Apriori nichts Abseitiges ausgedacht, sondern ein Allzunahes erstmals begriffen und doch nur in bestimmten Grenzen gefaßt wurde, welche Grenzen die Grenzen der Philosophie, d. h. diejenigen der Metaphysik sind. Der Sache nach haben wir daher in den bisherigen Erörterungen schon immer von dem gehandelt, was unter dieser besonderen Kennzeichnung des »Apriori« zur Sprache gebracht wird.

Das Sein als Apriori

Wenn wir z. B. zwei farbige Dinge auf ihre Färbung hin vergleichen und sagen, sie sind gleich, dann stellen wir das

Gleichsein der Färbung fest. Diese Feststellung vermittelt uns eine Kenntnis der seienden Dinge. Im Umkreis der alltäglichen Kenntnisnahme der Dinge und ihrer Besorgung genügt diese Feststellung. Wenn wir uns jedoch über die Kenntnisnahme der gleichen Färbung hinaus darauf besinnen, was in dieser Kenntnis noch offenbar sein könnte, dann ergibt sich etwas Merkwürdiges, worauf in geordneten Schritten erstmals Platon hingeführt hat. Wir sagen, die Färbung – oder kurz diese farbigen Dinge – sind gleich. Über den beiden gleichen Dingen übersehen wir zunächst – und zumeist sogar ständig – die Gleichheit. Wir achten dessen gar nicht, daß wir die beiden farbigen Dinge nur dann *als* gleiche ausmachen können, sie überhaupt nur daraufhin durchmustern können, ob sie gleich oder verschieden seien, wenn wir schon »wissen«, was Gleichheit heißt. Nehmen wir einmal allen Ernstes an, »Gleichheit«, Gleichsein sei uns überhaupt nicht »vorgestellt« (d. h. nicht »bekannt«), dann könnten wir *vielleicht* fortgesetzt grün, gelb, rot beschauen, aber niemals *gleiche* oder verschiedene Farben zur Kenntnis nehmen. Gleichheit, Gleichsein muß uns vorher kundgegeben sein, damit wir im Lichte von Gleichheit dergleichen wie »gleiches Seiendes« wahrnehmen können.

Als dieses notwendig *zuvor* Kundgegebene ist somit das Gleichsein und die Gleichheit »früher« als das Gleiche. Allein wir werden jetzt entgegnen, daß wir doch zuerst, also vorher, gleiche Farben wahrnehmen und dann allenfalls hinterher erkennen, daß wir dabei Gleichheit und Gleichsein denken. Wir fügen mit Bedacht ein »allenfalls« hinzu, weil viele Menschen viele gleiche Dinge feststellen und zeit ihres »Lebens« nie bedenken und auch nicht zu bedenken brauchen, daß sie bei diesem Wahrnehmen und für dieses schon Gleichheit »vorstellen«. Gleichheit und Gleichsein ist also in Wahrheit das Spätere und nicht das Frühere. Das trifft in

gewisser Weise zu und trifft gleichwohl nicht den Sachverhalt, um den es sich hier handelt: das Apriori. Wir müssen daher genauer fragen, in welchem Sinne die farbigen Dinge »früher« und das »Gleichsein« später, in welchem Sinne die Gleichheit früher und die farbigen gleichen Dinge »später« sind.

Man sagt: Die gleichen Dinge sind früher *gegeben* als die Gleichheit und das Gleichsein. Dieses Letztere müssen wir uns erst durch eine besondere Überlegung zur Gegebenheit bringen. Gleichheit können wir erst hinterher aus den vorher wahrgenommenen gleichen Dingen »abstrahieren«. Doch diese beliebte Erläuterung bleibt an der Oberfläche. Der Sachverhalt läßt sich nicht zureichend klären, solange wir ihn nicht in einen festen Umkreis des Fragens bringen. Wir können mit demselben, ja mit höherem Recht nämlich auch umgekehrt sagen: Die Gleichheit und das Gleichsein überhaupt sind uns zuvor »gegeben«, und nur im Lichte dieser Gegebenheit können wir erst fragen, ob zwei Dinge in dieser oder jener Hinsicht gleich seien. Wie soll in Hinsicht auf Gleichsein eine Untersuchung und Entscheidung angestellt werden, wenn nicht das Gleichsein irgendwie in der Sicht steht, also zuvor gegeben ist? Die Frage bleibt: Was heißt hier und dort »gegeben« und »Gegebenheit«? Denken wir griechisch, dann erhalten wir durch die griechischen Denker eine erste und klare Aufhellung des Sachverhaltes. Sie sagen uns: die farbigen gleichen seienden Dinge sind πρότερον πρὸς ἡμᾶς, »sie sind früher, vorheriger, nämlich in bezug auf uns«, die wir sie wahrnehmen. Gemeint ist aber nicht, daß die Dinge schon vor uns »existieren« müßten; sondern in Bezug auf uns gesehen, und zwar auf unser alltägliches Wahrnehmen und Vernehmen, sind die gleichen Dinge früher offenbar, d. h. eigens als solche anwesend. Früher als was? Früher als die Gleichheit und das Gleichsein. Innerhalb der Schrittfolge

unseres Vernehmens vernehmen wir zuerst gleiche seiende Dinge und dann *nachher* allenfalls, wenngleich nicht notwendig, eigens noch die Gleichheit und das Gleichsein. Aber daraus ergibt sich doch eindeutig, daß Gleichheit und Gleichsein und alles Sein später ist als das Seiende, also nicht apriori. Gewiß ist es später, nämlich πρὸς ἡμᾶς, in der Rücksicht auf uns, auf die Art und die Schrittfolge, wie wir zu ihm hinfinden als einem eigens von uns Erkannten, Bedachten und Befragten. In der zeitlichen Ordnung des ausdrücklichen Erfassens und Betrachtens, das wir vollziehen, ist das Seiende, z. B. die gleichen, seienden Dinge, πρότερον, früher als die Gleichheit, das Gleichsein. In der genannten Ordnung ist das Seiende »früher« – wir können jetzt auch sagen: uns zugekehrter – als das Sein. Die Ordnung, nach der hier das Vorher und Nachher bestimmt werden, ist die Abfolge *unseres Erkennens*.

Aber das »Apriori« soll nun doch eine auszeichnende Bestimmung des *Seins* enthalten. Das Sein muß seinem eigensten Wesen nach aus ihm selbst, von ihm selbst her, bestimmt werden und nicht nach dem, wie *wir* es erfassen und wahrnehmen. πρὸς ἡμᾶς, in bezug auf *unser* Zugehen auf das Seiende, ist dieses das Frühere als das je zuvor Erkannte und oft nur allein Erkannte gegenüber dem Sein als dem Späteren. Besinnen wir uns aber darauf, ob und inwiefern das Seiende und das Sein von sich aus, ihrem eigenen Wesen gemäß, *wesen*, dann fragen wir nicht, wie es mit dem Sein steht πρὸς ἡμᾶς, in Rücksicht darauf, wie *wir* Sein und Seiendes eigens erfassen; statt dessen fragen wir, wie es mit dem Sein steht, sofern es das Sein »ist«. Das Sein begriffen die Griechen erstmals und anfänglich als φύσις – als das von-sich-aus-Aufgehen und so wesenhaft sich-in-den-Aufgang-Stellen, das ins-Offene-sich-Offenbaren. Fragen wir nach dem Sein hinsichtlich seiner selbst als φύσις, also τῇ φύσει, dann ergibt sich: τῇ φύσει ist

das Sein das πρότερον vor dem Seienden, und das Seiende ist das ὕστερον, das Spätere.

Das πρότερον hat einen zwiefachen Sinn:

1. πρὸς ἡμᾶς — nach der Ordnung der Zeitfolge, in der *wir* das Seiende und das Sein eigens erfassen.
2. τῇ φύσει — nach der Ordnung, in der das Sein west und das Seiende »ist«.

Wie sollen wir das verstehen? Im Grunde ist darauf schon geantwortet. Um hier klar zu sehen, dürfen wir nur nicht in der Anstrengung nachlassen, alle griechischen Aussagen über das Seiende und das Sein wahrhaft griechisch zu denken, soweit uns das im Nachvollzug möglich ist. Für die Griechen (Platon und Aristoteles) besagt Sein οὐσία: Anwesenheit des Beständigen in das Unverborgene; οὐσία ist eine gewandelte Auslegung dessen, was anfänglich φύσις heißt. τῇ φύσει, vom Sein selbst her gesehen, d. h. jetzt von der Anwesenheit des Beständigen ins Unverborgene aus gesehen, ist z. B. das Gleichsein, die Gleichheit, πρότερον, vor-herig gegenüber den seienden gleichen Dingen. Gleichsein west schon ins Unverborgene an, Gleichheit »ist«, bevor wir bei unserer Wahrnehmung gleiche Dinge als gleiche *eigens* ins Auge fassen und betrachten und gar bedenken. Gleichsein ist bei unserem Verhalten zu gleichen Dingen zuvor schon in die Sicht getreten. Gleichsein ist als Sein, d. h. als Anwesenheit ins Unverborgene, das wesenhaft in der Sicht Stehende, so zwar, daß es »Sicht« und »Offenes« erst mit sich bringt und offenhält und die Sichtbarkeit von gleichem Seienden gewährt. Platon sagt daher, das Sein als die Anwesenheit ins Unverborgene ist ἰδέα, Sichtigkeit. *Weil das Sein Anwesenheit des Beständigen ins Unverborgene ist, deshalb kann Platon das Sein, die* οὐσία *(Seiendheit), als* ἰδέα *auslegen.* »Idee« ist nicht der Name für »Vorstellungen«, die wir als Ichsubjekte im Bewußtsein haben. Das ist neuzeitlich gedacht, wobei außerdem das Neu-

zeitliche noch verflacht und verunstaltet wird. ἰδέα ist der Name für das Sein selbst. Die »Ideen« sind πρότερον τῇ φύσει, das Vor-herige als Anwesen.

Um das platonisch-griechische Wesen der ἰδέα zu fassen, müssen wir *jeden* Bezug zu der neuzeitlichen Bestimmung der ἰδέα als perceptio und damit das Verhältnis von Idee und »Subjekt« ausschalten. Dazu hilft am ehesten die Erinnerung daran, daß ἰδέα in gewisser Weise dasselbe besagt wie εἶδος, welchen Namen Platon auch häufig statt ἰδέα gebraucht. εἶδος meint das »Aussehen«. Allein das »Aussehen« eines Dinges verstehen *wir* sogleich wieder neuzeitlich als die Ansicht, die wir uns über das Ding bilden. Griechisch gedacht, ist das »Aussehen« eines Seienden, z. B. eines Hauses, also das Haushafte, jenes, worin dieses Seiende zum Vorschein, d. h. zur Anwesenheit, d. h. zum Sein kommt. Das »Aussehen« ist nicht — »modern« gedacht — ein »Aspekt« für ein »Subjekt«, sondern das, worin das betreffende Seiende (Haus) seinen Bestand hat und woraus es hervorkommt, weil es darin ständig steht, d. h. *ist*. Von den einzelnen seienden Häusern her gesehen ist dann das Haushafte, die ἰδέα, das »Allgemeine« zum Besonderen, und deshalb erhält die ἰδέα alsbald die Kennzeichnung des κοινόν, dessen, was vielen Einzelnen gemeinsam ist.

Weil jedes Einzelne und Besondere je in seiner ἰδέα seine Anwesenheit und seinen Bestand, also das Sein hat, deshalb ist die ἰδέα als das »Sein«-Verleihende ihrerseits das eigentlich Seiende, ὄντως ὄν. Das einzelne Haus dagegen und so jedes besondere Seiende läßt die ἰδέα je nur so und so, also beschränkt und beeinträchtigt erscheinen. Deshalb nennt Platon die einzelnen seienden Dinge das μὴ ὄν; das ist nicht schlechthin nichts, vielmehr ein ὄν, Seiendes, aber so, wie es eigentlich nicht sein sollte, solches, dem eigentlich die volle Auszeichnung als ὄν gerade verwehrt werden muß, das μὴ ὄν. Immer

zeichnet die ἰδέα und nur sie das Seiende als ein Seiendes aus. Deshalb kommt in allem Anwesenden die ἰδέα zuerst und zuvor in den Vorschein. Das Sein ist seinem eigenen Wesen nach das πρότερον, das Apriori, das Frühere, obzwar nicht in der Ordnung des Erfaßtwerdens durch uns, vielmehr hinsichtlich dessen, was *auf uns zu* sich selbst zuerst zeigt, was von sich aus zu uns her zuvor ins Offene anwest.

Die sachlich gemäßeste deutsche Übersetzung für Apriori erreichen wir daher, wenn wir das Apriori das *Vor-herige* nennen. Das Vor-herige in dem strengen Sinne, daß dieses Wort zumal ein Doppeltes sagt: das *Vor* bedeutet das »im vorhinein«, und das *Her:* das »von sich aus auf uns zu« — das Vor-herige. Wenn wir so den echten Sinn des πρότερον τῇ φύσει, das Apriori, als das Vor-herige denken, dann verliert das Wort seine mißverständliche »zeitliche« Bedeutung des »Früher«, wobei wir »zeitlich« und »Zeit« im Sinne der gewöhnlichen Zeitrechnung und Zeitfolge, des Nacheinander des Seienden verstehen. Aber das Apriori enthüllt, rechtmäßig als das Vorherige begriffen, nun allererst sein *zeit*haftes Wesen in einem tieferen Sinne von »Zeit«, den freilich die Zeitgenossen vorerst nicht sehen *wollen*, weil sie den verborgenen Wesenszusammenhang von Sein und Zeit nicht sehen.

Wer hindert sie daran? Das eigene Gedankengebäude und die unsichtbare Verstrickung in ungeordnete Denkgewohnheiten. Man will nicht sehen, weil man sonst zugeben müßte, daß die Fundamente, auf denen man eine Abwandlung der Metaphysik nach der anderen weiterbaut, *keine Fundamente sind.*

Platon hat durch die Auslegung des Seins als ἰδέα zum erstenmal das Sein mit dem Charakter des Apriori ausgezeichnet. Das Sein ist das πρότερον τῇ φύσει; und demgemäß sind die φύσει ὄντα, d. h. das Seiende: das Nachherige. Vom Seienden aus gesehen, kommt das Sein als das Vorherige nicht nur auf

das Seiende zu, sondern waltet über ihm und zeigt sich als das, was über das Seiende, τὰ φύσει ὄντα, hinausliegt. Das Seiende, als dasjenige, was durch das Sein im Sinne der φύσις bestimmt wird, kann nur von einem Wissen und Erkennen erfaßt werden, das diesen φύσις-Charakter denkt. Die Erkenntnis des Seienden, der φύσει ὄντα, ist die ἐπιστήμη φυσική. Was Thema dieses Wissens vom Seienden wird, heißt daher τὰ φυσικά. τὰ φυσικά wird so zum Namen für das Seiende. Das Sein jedoch liegt gemäß seiner Apriorität über das Seiende hinaus. »Hinaus über« und »hinüber zu« heißt griechisch μετά. Das Erkennen und Wissen vom Sein, das wesenhaft Apriori – das Vor-herige – ist (πρότερον τῇ φύσει), muß daher vom Seienden, den φυσικά her gesehen, über diese hinausgehen, d. h. das Erkennen des Seins muß μετὰ τὰ φυσικά, muß Metaphysik sein.

Der Sachbedeutung nach nennt dieser Titel nichts anderes als das Wissen des Seins des Seienden, welches Sein durch die Apriorität ausgezeichnet ist und von Platon als ἰδέα begriffen wurde. Mit Platons Auslegung des Seins als ἰδέα *beginnt* daher die *Meta-physik*. Sie prägt für die Folgezeit das Wesen der abendländischen Philosophie. *Deren Geschichte ist seit Platon bis zu Nietzsche Geschichte der Metaphysik.* Und weil die Metaphysik mit der Auslegung des Seins als »Idee« beginnt und diese Auslegung maßgebend bleibt, ist alle Philosophie seit Platon »Idealismus« in dem eindeutigen Sinne des Wortes, daß in der Idee, im Ideenhaften und Idealen das Sein gesucht wird. Vom Begründer der Metaphysik aus gesehen, läßt sich daher auch sagen: Alle abendländische Philosophie ist Platonismus. Metaphysik, Idealismus, Platonismus bedeuten im Wesen dasselbe. Sie bleiben auch dort maßgebend, wo Gegenbewegungen und Umkehrungen sich geltend machen. Platon wird in der Geschichte des Abendlandes zum Urbild des Philosophen. Nietzsche hat nicht nur seine

Philosophie als Umkehrung des Platonismus *bezeichnet*. Nietzsches Denken *war* und *ist* überall eine einzige und oft sehr zwiespältige Zwiesprache mit Platon.

Die unbestreitbare Vorherrschaft des Platonismus in der abendländischen Philosophie zeigt sich zuletzt noch darin, daß man selbst die Philosophie *vor* Platon, die nach unseren Darlegungen noch nicht, d. h. keine entfaltete Metaphysik war, von Platon her deutet und sie die vorplatonische Philosophie nennt. Auch Nietzsche bewegt sich in diesem Gesichtskreis, wenn er die Lehren der frühen Denker des Abendlandes auslegt. Seine Äußerungen über die vorplatonischen Philosophen als »Persönlichkeiten« haben zusammen mit seiner ersten Schrift über »Die Geburt der Tragödie« das heute noch umlaufende Vorurteil bestärkt, daß Nietzsches Denken wesentlich durch die Griechen bestimmt sei. Nietzsche selbst hat viel klarer gesehen und in einer seiner letzten Schriften, »Götzen-Dämmerung«, sich darüber ausgesprochen, in dem Abschnitt »Was ich den Alten verdanke«. Hier heißt es in n. 2:

> »Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke; und, um es geradezu herauszusagen, sie *können* uns nicht sein, was die Römer sind. Man *lernt* nicht von den Griechen —« (VIII, 167).

Nietzsche hatte in dieser Zeit ein klares Wissen davon, daß die Metaphysik des Willens zur Macht nur mit dem Römertum und dem »Principe« Machiavellis zusammengeht. Für den Denker des Willens zur Macht ist von den Griechen nur wesentlich der Geschichtsdenker Thukydides, der die Geschichte des peloponnesischen Krieges gedacht hat; daher heißt es an der genannten Stelle, die mit die schärfsten Worte Nietzsches *gegen* Platon enthält:

> »Meine *Kur* von allem Platonismus war zu jeder Zeit Thukydides.«

Aber der *Geschichts*denker Thukydides vermochte doch nicht

den im Grunde des Nietzscheschen Denkens waltenden Platonismus zu überwinden. Weil Nietzsches Philosophie Metaphysik und alle Metaphysik Platonismus ist, deshalb muß im Ende der Metaphysik das Sein als Wert gedacht, d. h. zu einer bloß bedingten Bedingung des Seienden verrechnet werden. Die metaphysische Auslegung des Seins als Wert ist durch den Beginn der Metaphysik vorgezeichnet. Denn Platon begriff das Sein als ἰδέα; die höchste der Ideen aber – und d. h. *zugleich* das Wesen aller – ist das ἀγαθόν, griechisch gedacht dasjenige, was *tauglich macht*, was das Seiende dazu ertüchtigt und ermöglicht, Seiendes zu sein. Sein hat den Charakter der Ermöglichung, ist Bedingung der Möglichkeit. Sein ist, mit Nietzsche gesprochen, ein *Wert*. Also hat Platon erstmals in Werten gedacht? Diese Meinung wäre übereilt. Die Platonische Auffassung des ἀγαθόν ist von Nietzsches Wertbegriff so wesentlich unterschieden wie die griechische Auffassung des Menschen von der neuzeitlichen Deutung des Menschenwesens als Subjekt. Aber die Geschichte der Metaphysik nimmt ihren Gang von Platons Auslegung des Seins als ἰδέα und ἀγαθόν zur Auslegung des Seins als Wille zur Macht, der Werte setzt und alles als Wert denkt. Deshalb denken wir heute noch ausschließlich nach »Ideen« und »Werten«. Deshalb wird die neue Ordnung der Metaphysik nicht nur als Umwertung aller Werte gemeint, sondern vollzogen und eingerichtet.

Alle diese Hinweise sind nur Umschreibungen der einen Grundtatsache, daß die Unterscheidung von Seiendheit und Seiendem das eigentliche Gerüst der Metaphysik bildet. Die Kennzeichnung des Seins als des Apriori gibt dieser Unterscheidung ein einzigartiges Gepräge. Daher liegt auch in den verschiedenen Fassungen der Apriorität, die in den einzelnen metaphysischen Grundstellungen gemäß der Auslegung des Seins, d. h. zugleich der Ideen, erreicht werden,

ein Leitfaden für die nähere Umgrenzung der Rolle, die jeweils die Unterscheidung von Sein und Seiendem spielt, ohne daß sie je eigens als solche bedacht wird. Um freilich die Fassungen der Apriorität des Seins zumal in der neuzeitlichen Metaphysik zu begreifen und im Zusammenhang damit den Ursprung des Wertgedankens, muß die Lehre Platons von der ἰδέα als dem Wesenscharakter des Seins noch in einer anderen Hinsicht entschiedener durchdacht werden.

Das Sein als ἰδέα, *als* ἀγαθόν, *als Bedingung*

Die Auslegung des Seins als ἰδέα drängt sofort den Vergleich der Erfassung des Seienden mit dem Sehen auf. Die Griechen haben denn auch, zumal seit Platons Zeit, das Erkennen als eine Art Sehen und Schauen begriffen, was sich in dem heute noch üblichen Ausdruck des »Theoretischen« anzeigt, worin θέα, der Blick, und ὁρᾶν, sehen (Theater – Schauspiel) sprechen. Man glaubt diesem Sachverhalt eine tiefere Erklärung mitzugeben, wenn man versichert, die Griechen seien im besonderen Maße optisch veranlagt und »Augenmenschen« gewesen. Daß diese beliebte Erklärung keine Erklärung sein kann, ergibt sich leicht. Erklärt soll werden, weshalb die Griechen den Bezug zum Seienden durch das Sehen verdeutlichen. Dies kann jedoch nur den zureichenden Grund in der für die Griechen maßgebenden Auslegung des Seins haben. Weil Sein besagt: Anwesenheit und Beständigkeit, deshalb ist das »Sehen« vornehmlich geeignet, als Erläuterung für die Erfassung des Anwesenden und Beständigen zu dienen. Denn im Sehen haben wir das Erfaßte in einem betonten Sinne »gegenüber«, vorausgesetzt, daß nicht schon unserem Sehen eine Auslegung des Seienden zugrunde liegt. Die Griechen haben das Verhältnis zum Seienden nicht

durch das Sehen erläutert, weil sie »Augenmenschen« waren, sondern sie waren, wenn man schon so will, »Augenmenschen«, weil sie das Sein des Seienden als Anwesenheit und Beständigkeit erfuhren.

Hier wäre die Frage zu erörtern, inwiefern kein Sinneswerkzeug, für sich genommen, vor dem anderen einen Vorrang haben kann, wenn es sich um die Erfahrung von Seiendem handelt. Zu bedenken bliebe, daß keine Sinnlichkeit jemals Seiendes *als* Seiendes zu vernehmen vermag. Gegen Ende des VI. Buches des großen Gespräches über den Staat versucht Platon das Verhältnis des Erkennens zum erkannten Seienden aufzuhellen, indem er dieses Verhältnis in die Entsprechung zum Sehen und zum Gesehenen bringt. Angenommen, das Auge sei mit dem Sehvermögen ausgerüstet, und angenommen, an den Dingen seien Farben vorhanden, dann kann das Sehvermögen gleichwohl nicht sehen, und die Farben werden nicht sichtbar, wenn sich dabei nicht ein Drittes eingestellt hat, das seinem Wesen nach dazu bestimmt ist, zumal Sehen und Sichtbarkeit zu ermöglichen. Dieses Dritte aber ist τὸ φῶς, das Licht, die Lichtquelle, die Sonne. Sie spendet die Helle, in der die Dinge sichtbar und die Augen sehend werden.

Entsprechend steht es mit unserem Erkennen als dem Erfassen des Seienden in seinem Sein, d. h. der ἰδέα. Das Erkennen vermöchte nicht zu erkennen, und das Seiende vermöchte nicht erkannt, d. h. als Unverborgenes vernommen zu werden, wenn nicht ein Drittes wäre, was dem Erkennenden das Vermögen zu erkennen und dem Erkannten Unverborgenheit gewährte. Dieses Dritte aber ist ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, »die Idee des Guten«. Das »Gute« hat sein Ebenbild in der Sonne. Diese spendet aber nicht nur Licht, das als Helle Sehen und Sichtbarkeit, also Unverborgenheit ermöglicht. Die Sonne spendet zugleich Wärme, durch sie *werden* erst

das Sehvermögen und die sichtbaren Dinge zu »seienden«, griechisch zu solchem, was in das Unverborgene anwesen kann, je nach seiner Art. Entsprechend ist auch die »Idee des Guten« dasjenige, was nicht nur »Unverborgenheit« spendet, auf deren Grund Erkennen und Erkenntnis möglich werden, sondern Jenes, was Erkennen, Erkennendes und Seiendes als Seiendes ermöglicht.

Daher wird vom ἀγαθόν gesagt: ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει. »Das Gute ist noch an Würde und Vermögen, d. h. an βασιλεία, an Herrschaft, hinaus sogar über das Sein« — nicht nur über die Unverborgenheit.

Was meint Platon hier mit dem ἀγαθόν, dem »Guten«? Es ist viel Streit der Ausleger um diese Lehre Platons. Man hat in christlicher Zeit Platons ἀγαθόν im Sinne des summum bonum, d. h. als Deus creator gedeutet. Platon spricht jedoch von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, er denkt das ἀγαθόν als ἰδέα, sogar als die Idee der Ideen. Das ist griechisch gedacht — und hieran scheitern alle theologischen und pseudotheologischen Auslegungskünste. Allerdings kommen jetzt erst die sachlichen Schwierigkeiten des Platonischen Gedankens zum Vorschein: ἰδέα besagt Sein; Seiendheit, οὐσία, ist ἰδέα. Zugleich aber wird gesagt: ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ sei ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, »jenseits noch der Seiendheit«. Dies kann nur heißen: Wenn das ἀγαθόν im Grundcharakter der ἰδέα verbleibt, macht sie das eigentliche Wesen der Seiendheit aus.

Worin besteht dieses Wesen der Seiendheit, d. h. zugleich der Sichtsamkeit der Idee? Die Antwort gibt diese »Idee« selbst, wenn Platon sie ἀγαθόν nennt. Wir sagen das »Gute« und denken christlich-moralisch »gut« im Sinne von: brav, ordentlich, der Regel und dem Gesetz gemäß. Griechisch und auch Platonisch noch heißt ἀγαθόν das Taugliche, was zu etwas taugt und selbst anderes tauglich macht. Das Wesen der ἰδέα ist, tauglich zu machen, d. h. das Seiende als ein

solches zu ermöglichen: daß es anwese in das Unverborgene. Durch Platons Auslegung der ἰδέα als ἀγαθόν wird das Sein zu dem, was das Seiende tauglich macht, Seiendes zu *sein*. Sein zeigt sich im Charakter des Ermöglichens und Bedingens. Hier wird der für alle Metaphysik entscheidende Schritt getan, durch den der »Apriori«-Charakter des Seins zugleich die Auszeichnung erhält, Bedingung zu sein.

Nun wissen wir aber, daß Nietzsche die *Werte* als Bedingungen der Möglichkeit des Willens zur Macht, d. h. des Grundcharakters des Seienden, begreift. Nietzsche denkt die Seiendheit des Seienden wesentlich als Bedingung, als Ermöglichendes, Tauglichmachendes, als ἀγαθόν. Er denkt das Sein durchaus Platonisch und metaphysisch — auch als Umkehrer des Platonismus, auch als Anti-Metaphysiker.

Also haben diejenigen doch recht, die Platons ἀγαθόν und überhaupt die »Ideen« als Werte begreifen? Keineswegs. Platon denkt das Sein als οὐσία, als Anwesenheit und Beständigkeit und als Sichtsamkeit — und nicht als Willen zur Macht. Es mag verführerisch sein, ἀγαθόν und bonum (vgl. »Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus«, 1916) mit Wert gleichzusetzen. Diese Gleichsetzung denkt über das hinweg, was zwischen Platon und Nietzsche liegt, und das ist: das Ganze der Geschichte der Metaphysik. Sofern Nietzsche die Werte als Bedingungen begreift, und zwar als Bedingungen des »Seienden« als solchen (besser des Wirklichen, Werdenden), denkt er das Sein als Seiendheit Platonisch. Hierdurch ist freilich immer noch nicht aufgehellt, weshalb Nietzsche diese Bedingungen des Seienden als »Werte« denkt und damit auch dem »Apriori«-Charakter des Seins eine andere Deutung gibt. Mit Platons Auslegung des Seins als ἰδέα beginnt die Philosophie als Metaphysik. Durch Platons Bestimmung des *Wesens* der ἰδέα im Sinne des ἀγαθόν wird das Sein und seine Apriorität als das Ermöglichende, als

Bedingung der Möglichkeit auslegbar. Die Vorzeichnung für den Wertgedanken ist im Beginn der Metaphysik vollzogen. Das Wertdenken wird zum Vollzug der Vollendung der Metaphysik. Der Wertgedanke selbst aber ist Platon nicht weniger fremd als die Auslegung des Menschen als »Subjekt«.

Das Apriori ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern ist es selbst: das Vor-Herige in seinem Wesen, sofern dieses auf die ihm zugehörige ἀλήθεια hin begriffen werden muß, wenn anders es aus ihm selbst gedacht sein soll. Aber die ἀλήθεια wird schon im Anfang, bei Parmenides und Heraklit, vom νοεῖν her gedacht. So rückt das Apriori in die Unterscheidung von einem Vorher und Nachher im Erkennen, d. h. Vernehmen. Insgleichen ist das Sein in gewisser Weise notwendig als das Seiendste erfahren, das Sein ist das ὄντως ὄν, das »Seiende« aber wird zum μὴ ὄν.

Auf jenes wahrhaft Seiende (das Sein als Seiendes genommen) hin gesehen, wird dann alsbald das Apriori zur Eigenschaft, d. h. die Wesenswahrheit des Seins als φύσις — ἀλήθεια hat sich in die Verborgenheit entzogen. Die »Ideen« werden im Denken »Gottes« untergebracht und schließlich in der perceptio. Die ἰδέα ist dann selbst etwas, das in eine Ordnung gestellt und aus ihr her als πρότερον ausgezeichnet wird. Diese Ordnung bestimmt sich als die *Unterscheidung* von Sein und Seiendem. In bezug auf sie ist, vom Sein her gesehen, dieses für das Seiende das Frühere, weil es als ἰδέα *bedingend* ist. Innerhalb der Unterscheidung, durch die das Sein zum »Sehbaren« geworden ist, wird zugleich für das Erfassen das Seiende das »Frühere« hinsichtlich der Bekanntheit und Erkanntheit.

Wesentlicher gedacht aber, bedarf das Sein als φύσις überhaupt nicht einer »Ordnung«, aus der über sein Früher oder Später, Vorher und Nachher entschieden wird; denn es ist in

sich selbst das Her-vor-gehen in seine Lichtung, als das Hervorige das Vor-herige, von ihm selbst her Wesende in die Lichtung, und durch diese erst auf den Menschen zu.

Hier wäre eine Gelegenheit, die metaphysische Grundstellung des Aristoteles zu bestimmen, wozu allerdings die übliche Gegenüberstellung zu Platon gerade nicht genügt; denn Aristoteles versucht noch einmal, obzwar im Durchgang durch die Platonische Metaphysik, das Sein in der anfänglich griechischen Weise zu denken und gleichsam jenen Schritt zurückzutun, den Platon mit der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ vollzogen hat, wodurch die Seiendheit die Kennzeichnung des Bedingungshaften und Ermöglichenden, der δύναμις erhält. Dem entgegen denkt Aristoteles – wenn solches gesagt werden darf – griechischer als Platon das Sein als ἐντελέχεια (vgl. »Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1« [Biblioteca ›Il Pensiero‹, 1960]). Was dies bedeutet, läßt sich in wenigen Worten nicht sagen. Nur dies kann vermerkt werden, daß Aristoteles weder ein verunglückter Platoniker ist, noch der Vorläufer des Thomas v. Aquin. Seine philosophische Leistung erschöpft sich auch nicht in dem ihm oft zugeschriebenen Unsinn, die Ideen Platons aus ihrem Ansichsein herabgeholt und in die Dinge selbst gesteckt zu haben. Die Metaphysik des Aristoteles ist trotz des Abstandes vom Anfang der griechischen Philosophie in wesentlichen Hinsichten noch einmal eine Art Rückschwung in den Anfang innerhalb des griechischen Denkens. Daß Nietzsche niemals – von den Gedanken über das Wesen der Tragödie abgesehen – einen inneren Bezug zur Metaphysik des Aristoteles gewann, entsprechend seinem nie aussetzenden Verhältnis zu Platon, diese Tatsache wäre gewichtig genug, um nach ihren Wesensgründen durchdacht zu werden.

Nach der Lehre Platons ist das Sein ἰδέα, Sichtsamkeit, die Anwesenheit als Aussehen. Was in solchem Aussehen steht, wird und ist, sofern es darin anwest, ein Seiendes. Dadurch, daß aber zugleich die höchste der Ideen als ἀγαθόν begriffen wird, erhält das Wesen aller Ideen eine entscheidende Auslegung. Die Idee als solche, d. h. das Sein des Seienden, erhält den Charakter des ἀγαθοειδές, dessen, was tauglich macht zu ... – das Seiende nämlich zu einem Seienden. Das Sein erhält den Wesenszug des Ermöglichenden. Damit und von da an, d. h. mit dem Beginn der Metaphysik, kommt in die Auslegung des Seins eine eigentümliche Zweideutigkeit. Das Sein ist in gewisser Weise die reine Anwesenheit und ist zugleich die Ermöglichung des Seienden. Sobald daher das Seiende selbst sich vordrängt und alles Verhalten des Menschen auf sich zieht und beansprucht, muß das Sein zugunsten des Seienden zurücktreten. Zwar bleibt es noch das Ermöglichende und in solchem Sinne das Vorherige, das Apriori. Allein dieses Apriori hat, obzwar es sich nicht wegleugnen läßt, keineswegs das Gewicht dessen, *was* es jeweils ermöglicht, des Seienden selbst. Das Apriori, im Beginn und Wesen das Vor-herige, wird so zum Nachträglichen, was angesichts der Vormacht des Seienden als Bedingung der Möglichkeit des Seienden geduldet wird.

Die Zweideutigkeit des Seins als Idee (reine Anwesenheit und Ermöglichung) kündigt sich auch darin an, daß durch die Auslegung des Seins (φύσις) als ἰδέα der Bezug auf das »Sehen«, das Erkennen des Menschen anklingt. Das Sein ist als das Sichtsame Anwesenheit, aber zugleich das, was der Mensch sich zu Gesicht bringt.

Wie nun, wenn der Augenblick kommt, da der Mensch sich zu sich selbst befreit als zu demjenigen Seienden, was vor-

stellt, indem es alles vor sich als den Gerichtshof der Beständigung bringt? Dann wird die ἰδέα zum perceptum der *perceptio;* zu jenem, was das Vor-stellen des Menschen vor sich bringt und zwar als dasjenige, was das Vor-zustellende in seiner Vorgestelltheit ermöglicht. Jetzt schlägt das Wesen der ἰδέα von der Sichtsamkeit und Anwesenheit um in die Vor-gestelltheit für und durch den Vorstellenden. Die Vorgestelltheit als die Seiendheit ermöglicht das Vorgestellte als das Seiende. Die Vorgestelltheit (das Sein) wird zur Bedingung der Möglichkeit des Vor- und Zugestellten und so Stehenden, d. h. des Gegenstandes. Das Sein (Idee) wird zur Bedingung, über die der Vor-stellende, das Subjekt, verfügt und verfügen muß, wenn ihm Gegenstände sollen entgegenstehen können. Das Sein wird als System von notwendigen Bedingungen begriffen, mit denen das Subjekt, und zwar im Hinblick auf das Seiende als das Gegenständige, auf Grund seines Verhältnisses zum Seienden im vorhinein rechnen muß. *Bedingungen*, mit denen notwendig *gerechnet* werden muß – wie soll man sie nicht eines Tages »Werte«, »die« Werte nennen und als Werte verrechnen?

Der Wesensursprung des Wertgedankens aus dem ursprünglichen Wesen der Metaphysik, der Auslegung des Seins als ἰδέα und der ἰδέα als ἀγαθόν, ist jetzt deutlich geworden.

Wir sehen, daß in der Geschichte der Herkunft des Wertgedankens der Umschlag der ἰδέα zur perceptio entscheidend wird. Erst durch die Metaphysik der Subjektivität wird der zunächst noch verhüllte und zurückgehaltene Wesenszug der ἰδέα – das Ermöglichende und Bedingende zu sein – ins Freie und dann ins ungehemmte Spiel gesetzt. Das Innerste der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik besteht in dem Vorgang, durch den das Sein den unbestrittenen Wesenszug erhält, Bedingung der Möglichkeit des Seienden, d. h. neuzeitlich des Vor-gestellten, d. h. des Entgegenstehenden,

d. h. der Gegenstände zu sein. Den entscheidenden Schritt in diesem Vorgang vollzieht die Metaphysik Kants. Sie ist innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik nicht nur der Zeitrechnung nach, sondern wesensgeschichtlich, in der Art, wie in ihr der Beginn bei Descartes aufgenommen und in der Auseinandersetzung mit Leibniz verwandelt wird, *die Mitte*. Die metaphysische Grundstellung Kants spricht sich in dem Satz aus, den Kant selbst in der »Kritik der reinen Vernunft« als den obersten Satz seiner Grundlegung der Metaphysik bestimmt (A 158, B 197). Der Satz lautet:

> »Die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*.«

Als »*Bedingungen der Möglichkeit*« wird hier ausdrücklich und maßgebend das betitelt, was Aristoteles und Kant »Kategorien« nennen. Nach der früher gegebenen Erläuterung dieses Namens sind mit Kategorien gemeint die Wesensbestimmungen des Seienden als solchen, d. h. die Seiendheit, das Sein; das, was Platon als »Ideen« begreift. Das Sein ist nach Kant Bedingung der Möglichkeit des Seienden, ist dessen Seiendheit. Dabei besagt Seiendheit und Sein entsprechend der neuzeitlichen Grundstellung Vorgestelltheit, Gegenständlichkeit (Objektivität). Der oberste Grundsatz der Metaphysik Kants sagt: Die Bedingungen der Möglichkeit des Vor-stellens des Vor-gestellten sind zugleich, d. h. sind nichts anderes als Bedingungen der Möglichkeit des Vorgestellten. Sie machen die Vorgestelltheit aus; diese aber ist das Wesen der Gegenständlichkeit und diese das Wesen des Seins. Der Grundsatz sagt: das Sein ist Vor-gestelltheit. Vor-gestelltheit aber ist Zugestelltheit derart, daß das Vorstellende des so zur Stelle und in den Stand Gebrachten sicher sein kann. Sicherheit ist gesucht in der *Gewißheit*. Diese bestimmt das Wesen der *Wahrheit*. Der Grund der Wahrheit

ist das Vor-stellen, d. h. das »Denken« im Sinne des ego cogito, d. h. des cogito me cogitare. Die Wahrheit als Vorgestelltheit des Gegenstandes, die Objektivität, hat ihren Grund in der Subjektivität, im sich vorstellenden Vor-stellen; dieses aber deshalb, weil das Vorstellen selbst das Wesen des Seins ist.

Der Mensch aber *ist*, indem er dergestalt vor-stellt, d. h. als Vernunftwesen. Die Logik als Wesensentfaltung des »Logos« im Sinne des einigenden Vor-stellens ist das Wesen der Seiendheit und der Grund der Wahrheit als Objektivität.

Kant spricht nicht einfach nach, was Descartes schon vor ihm gedacht hat. Kant erst denkt transzendental und begreift ausdrücklich und wissentlich das, was Descartes als Beginn des Fragens im Horizont des ego cogito setzte. Durch Kants Auslegung des Seins ist erstmals die Seiendheit des Seienden eigens im Sinne von »Bedingung der Möglichkeit« gedacht und damit der Weg frei gemacht zur Entfaltung des Wertdenkens in der Metaphysik Nietzsches. Gleichwohl denkt Kant noch nicht das Sein als Wert. Er denkt das Sein aber auch nicht mehr als ἰδέα im Sinne Platons.

Nietzsche bestimmt das Wesen des Wertes dahin, Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Willens zur Macht zu sein, so zwar, daß diese Bedingungen vom Willen zur Macht selbst gesetzt sind. Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Seienden im Ganzen, das »Sein« des Seienden, und zwar in dem weiten Sinne, der auch das Werden als Sein zuläßt, wenn anders das Werden »nicht nichts ist«.

Das metaphysische Denken in Werten, d. h. die Auslegung des Seins als Bedingung der Möglichkeit, wird durch verschiedene Stufen in seinen Wesenszügen vorbereitet: durch den Beginn der Metaphysik bei Platon (οὐσία als ἰδέα, ἰδέα als ἀγαθόν), durch den Umschlag bei Descartes (ἰδέα als perceptio) und durch Kant (Sein als Bedingung der Möglichkeit der Ge-

genständlichkeit der Gegenstände). Gleichwohl reichen diese Hinweise nicht aus, um den metaphysischen Ursprung des Wertdenkens auch nur in den Grundzügen vollständig sichtbar zu machen.

Zwar ist deutlich geworden, inwiefern das Sein in die Rolle der »Ermöglichung« und der »Bedingung der Möglichkeit« gelangen konnte. Allein, weshalb und wie werden die »Bedingungen der Möglichkeit«, wie wird die Seiendheit zu Werten? Warum rückt alles Bedingungshafte und Ermöglichende (Sinn, Ziel, Zweck, Einheit, Ordnung, Wahrheit) in den Charakter des Wertes? Diese Frage scheint sich selbst überflüssig zu machen, sobald wir daran erinnern, daß Nietzsche das Wesen des Wertes dahin auslegt, *Bedingung* zu sein. »Wert« ist dann nur ein anderer Name für »Bedignung der Möglichkeit«, für ἀγαθόν. Doch selbst als ein anderer Name verlangt er noch die Begründung seines Aufkommens und des Vorranges, den er in Nietzsches Denken überall hat. Ein Name birgt stets eine Auslegung in sich. Nietzsches Wertbegriff denkt zwar das Bedingungshafte, aber nicht allein dieses und dieses auch nicht mehr im Sinne des Platonischen ἀγαθόν und der Kantischen »Bedingung der Möglichkeit«.

Im »Wert« ist das Geschätzte und Er-schätzte als ein solches gedacht. Das Für-wahr-halten und als einen »Wert« Nehmen und Setzen ist das Schätzen. Dies besagt aber zugleich Ab-schätzen und Vergleichen. Oft meinen wir, »Schätzen« sei nur (z. B. im Entfernungsschätzen) das ungefähre Ausmachen und Bestimmen einer Beziehung zwischen Dingen, Verhältnissen, Menschen im Unterschied zur exakten Berechnung. In Wahrheit aber liegt allem »Berechnen« (im engeren Sinne der zahlenmäßigen Aus-»wertung«) ein Schätzen zugrunde.

Dieses wesentliche Schätzen ist das Rechnen, wobei wir die-

sem Wort *die* Bedeutung geben, die ein Grundverhalten vorweist: Rechnen als das Rechnen *auf* etwas: auf einen Menschen »zählen«, seiner Haltung und Bereitschaft gewiß sein; rechnen als das Rechnen *mit* etwas: die Wirkungskräfte und Umstände in den Betracht ziehen. Das Er-rechnen meint dann die Ansetzung dessen, wobei alles, worauf gerechnet und womit gerechnet wird, ankommen soll. Das so verstandene Rechnen ist das auf sich gestellte Setzen von Bedingungen, dergestalt, daß die Bedingungen das Sein des Seienden bedingen, als welches Rechnen das Bedingung-Setzende selbst *ist* und sich *als* dieses inmitten des Seienden im Ganzen und somit sein Verhältnis *zu* diesem Seienden und sich und sein Verhältnis *aus* dem Seienden her sichert. Das wesenhaft verstandene Rechnen wird so zum Vor- und Zu-stellen der Bedingung der Möglichkeit des Seienden, d. h. des Seins. Dieses wesenhafte »Rechnen« ermöglicht und ernötigt erst das Planen und Rechnen im bloß »rechnerischen« Sinne. Das wesenhafte Rechnen ist der Grundcharakter des Schätzens, durch das alles Erschätzte und Geschätzte als Bedingungshaftes den Charakter des »Wertes« hat.

Wann aber wird das Vor-stellen des Seins des Seienden zu einem wesenhaften Rechnen und Schätzen? Wann werden die »Bedingungen« zum Er-schätzten und Ge-schätzten, d. h. zu Werten? Erst dann, wenn das Vor-stellen des Seienden als solchen zu jenem Vor-stellen wird, das unbedingt sich auf sich selbst stellt und von sich aus und für sich alle Bedingungen des Seins auszumachen hat. Erst dann, wenn der Grundcharakter des Seienden solchen Wesens geworden, daß er selbst das Rechnen und Schätzen als eine Wesensnotwendigkeit des Seins des Seienden fordert. Dieses geschieht dort, wo der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht offenbar wird. Der Wille zur Macht ist das Wesen des Willens. Nietzsche sagt 1884: »In allem Willen

ist *Schätzen* —« (XIII, n. 395). Früher wurde aus der Wesenserfüllung des Willens zur Macht gezeigt, inwiefern dieser von sich aus wert-schätzend ist. Jetzt ergab sich aus dem Wesen des Schätzens als eines unbedingten Rechnens die Wesenszugehörigkeit zum Willen zur Macht.

Der Entwurf des Seins als Wille zur Macht

Wie kommt es zum Entwurf des Seins als Wille zur Macht? Gesetzt, jeder Entwurf des Seins sei ein geworfener, so daß das Sein das Wesende seiner Wahrheit fügt, dann wird die Beantwortung der gefragten Frage gleichbedeutend mit der Erfahrung der verborgensten Geschichte des Seins. Zu solcher Erfahrung sind wir wenig vorbereitet. Deshalb kann die gesuchte Antwort nur durch Hinweise ersetzt werden, die sich kaum von einem historischen Bericht über die verschiedenen Auslegungen des Seins des Seienden unterscheiden, während sie doch der Art und Absicht nach eine geschichtliche Besinnung auf die Geschichte der Wahrheit des Seienden vollziehen.

In der Platonischen Auslegung der Seiendheit des Seienden als ἰδέα fehlt jede Spur einer Erfahrung des Seins als »Wille zur Macht«. Aber auch Descartes' Gründung der Metaphysik auf das Vorstellen als das sub-iectum scheint nur die Umdeutung der ἰδέα zur idea als perceptio zu bringen und das Sein als Vor-gestelltheit zu denken, worin die Gewißheit wesentlich wird, aber gleichfalls der Charakter des Willens zur Macht ausbleibt. Wie eindeutig der Entwurf der Seiendheit als Vorgestelltheit das Wesen dieser zu entfalten sucht und nichts von einem Willen zur Macht weiß, bezeugt Kants Lehre von der Gegenständlichkeit der Gegenstände. Die transzendentale Subjektivität ist die innere Voraussetzung

für die unbedingte Subjektivität der Metaphysik Hegels, in der die »absolute Idee« (das Sich-selbst-Erscheinen des unbedingten Vor-stellens) das Wesen der Wirklichkeit ausmacht.

Fällt dann nicht bei Nietzsche der »Wille zur Macht« ohne geschichtliche Herkunft wie eine willkürliche Deutung des Seienden im Ganzen über die Metaphysik herein? Doch wir erinnern uns, daß Nietzsche selbst den Satz des Descartes aus dem Willen zur Wahrheit und diesen als eine Art des Willens zur Macht erklärt. Demnach ist Descartes' Metaphysik doch schon eine Metaphysik des Willens zur Macht, nur unwissentlich. Allein die Frage geht nicht dahin, ob der Wille zur Gewißheit als Wille zur Macht ausgelegt werden und so eine Vorstufe des Willens zur Macht historisch herausgerechnet werden könne. Die Frage bleibt, ob das Sein als Vorgestelltheit seinem Wesensgehalt nach eine Vorstufe des Willens zur Macht sei, der, als Grundcharakter des Seienden erfahren, dann erst erlaubt, die Gewißheit als Willen zur Festmachung und diese als eine Art des Willens zur Macht zu erklären. »Idee«, Vor-gestelltheit, Gegenständlichkeit enthalten in sich nichts vom Willen zur Macht.

Aber ist Vor-gestelltheit nicht, was sie ist, im Vorstellen und durch dieses? Ist nicht das Vor-stellen als das Grundwesen der *Subjektivität* des subiectum sichtbar geworden? Gewiß; aber vollwesentlich erst dann, als wir erkannten, inwiefern die Subjektivität nicht nur Bestimmungsgrund für das Seiende als Objektivität und Gegenständlichkeit wurde, sondern zugleich auch der Wesensgrund des Seienden in seiner Wirklichkeit. Erst wenn wir die Seiendheit als Wirklichkeit bedenken, öffnet sich ein Zusammenhang mit dem Wirken und Erwirken, d. h. mit dem Ermächtigen zur Macht als dem Wesen des Willens zur Macht. So besteht demnach ein innerer Bezug zwischen der Seiendheit als Subjektivität

und der Seiendheit als Willen zur Macht. Wir müssen nur bedenken, daß erst in der Metaphysik von Leibniz die Metaphysik der Subjektivität ihren entscheidenden Beginn vollzieht. Jedes Seiende ist subiectum, Monade. Jedes Seiende ist aber auch ein vom subiectum bestimmtes obiectum, Gegenstand. Durch die Subjektivität wird die Seiendheit des Seienden zweideutig. Sein heißt Gegenständlichkeit und zugleich Wirklichkeit; eines steht für das andere, beide gehören zusammen. Das Wesen der Wirklichkeit ist die Wirksamkeit (vis); das Wesen der Gegenständlichkeit als Vor-gestelltheit ist die Sichtsamkeit (ἰδέα). Leibniz bringt die Auslegung des subiectum (der substantia als monas) im Sinne der vis primitiva activa (Wirksamkeit) in den abhebenden Bezug zu der mittelalterlichen Unterscheidung von potentia und actus, so freilich, daß die vis weder potentia noch actus, sondern beides zumal ursprünglicher ist — als Einheit der perceptio und des appetitus. Die Unterscheidung von potentia und actus weist zurück auf diejenige des Aristoteles zwischen δύναμις und ἐνέργεια. Überdies verweist Leibniz selbst mehrfach ausdrücklich auf den Zusammenhang zwischen der vis primitiva activa und der »Entelechie« des Aristoteles.

So scheint der geschichtliche (oder nur der historische?) Strang gefunden zu sein, an dem entlang sich die geschichtliche Herkunft des Entwurfes des Seienden als Wille zur Macht nachweisen läßt. Wir haben bisher zu ausschließlich die Metaphysik als Platonismus begriffen und darüber die nicht minder wesentliche geschichtliche Auswirkung der Metaphysik des Aristoteles unterschätzt. Dessen metaphysischer Grundbegriff, die ἐνέργεια, die »Energie«, deutet doch »energisch« genug auf den Willen zur Macht. Zur Macht gehört »Energie«. Aber die Frage bleibt, ob die so verstandene »Energie« auch nur im geringsten das Wesen der ἐνέργεια des Aristoteles trifft. Die Frage bleibt, ob nicht gerade Leibnizens

eigener Hinweis auf den Zusammenhang zwischen vis und ἐνέργεια das griechische Wesen der ἐνέργεια im Sinne der neuzeitlichen Subjektivität umdeutet, nachdem die Aristotelische ἐνέργεια bereits durch die mittelalterliche Deutung als actus die erste Umdeutung erfahren hat. Aber wesentlicher als die Einsicht in diese Umdeutungen und in die von ihnen getragene »Wirkung« des Aristotelischen Denkens in der abendländischen Metaphysik bleibt dieses: Im Wesen der ἐνέργεια ist noch ursprünglich zusammengehalten, was später als Gegenständlichkeit und Wirklichkeit auseinander und ins Wechselspiel trat und zu den wesentlichen Bestimmungen der Seiendheit in der neuzeitlichen Metaphysik sich verfestigte. Der wesensgeschichtliche Zusammenhang zwischen der ἐνέργεια und dem Willen zur Macht ist verborgener und reicher, als es nach der äußerlichen Entsprechung von »Energie« (Kraft) und »Macht« scheinen möchte. Hierauf kann jetzt nur im groben hingewiesen werden.

Durch Leibniz wird alles Seiende »subjektartig«, d. h. in sich vorstellend-strebig und damit wirk-sam. Unmittelbar und mittelbar (durch Herder) hat Leibnizens Metaphysik den deutschen »Humanismus« (Goethe) und den Idealismus (Schelling und Hegel) bestimmt. Indem der Idealismus sich vor allem auf die transzendentale Subjektivität (Kant) gründete und zugleich Leibnizisch dachte, wurde hier durch eine eigentümliche Verschmelzung und Verschärfung ins Unbedingte die Seiendheit des Seienden zumal als Gegenständlichkeit und als Wirksamkeit gedacht. Die Wirksamkeit (Wirklichkeit) ist als wissender Wille (willentliches Wissen), d. h. als »Vernunft« und »Geist« begriffen. Schopenhauers Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« nimmt in eins mit einer sehr äußerlichen und flachen Deutung der Platonischen und Kantischen Philosophie alle Grundrichtungen der abendländischen Auslegung des Seienden im Ganzen zusam-

men, wobei alles entwurzelt und in die Ebene einer dem aufkommenden Positivismus geneigten Verständlichkeit geschlagen ist. Schopenhauers Hauptwerk wurde für Nietzsche zur eigentlichen »Quelle« der Prägung und Richtung seiner Gedanken. Gleichwohl hat Nietzsche den Entwurf des Seienden als »Wille« nicht den Schopenhauerschen »Büchern« entnommen. Schopenhauer konnte nur deshalb den jungen Nietzsche »fesseln«, weil die Grunderfahrungen des erwachenden Denkers in dieser Metaphysik die ersten und unumgänglichen Stützen fanden.

Die Grunderfahrungen des Denkers entstammen wiederum nicht dessen Veranlagung und nicht dessen Bildungsgang, sie geschehen aus der wesenden Wahrheit des Seins, in deren Bezirk übereignet zu werden das ausmacht, was man sonst und ausschließlich historisch-biographisch und anthropologisch-psychologisch als die »Existenz« eines Philosophen kennt.

Daß das Sein des Seienden als Wille zur Macht mächtig wird, ist nicht die Folge des Aufkommens der Metaphysik Nietzsches. Nietzsches Denken mußte vielmehr in die Metaphysik einspringen, weil das Sein das eigene Wesen als Wille zur Macht zum Scheinen brachte, als solches, was in der Geschichte der Wahrheit des Seienden durch den Entwurf als Wille zur Macht begriffen werden mußte. Das Grundgeschehen dieser Geschichte war zuletzt die Wandlung der Seiendheit in die Subjektivität.

Wir sind geneigt, hier zu fragen: Ist die unbedingte Subjektivität im Sinne des schrankenlosen Rechnens der Grund für die Auslegung der Seiendheit als Wille zur Macht? Oder ist umgekehrt der Entwurf der Seiendheit als Wille zur Macht der Grund der Möglichkeit für die Herrschaft der unbedingten Subjektivität des »Leibes«, durch den erst die eigentlichen Wirksamkeiten der Wirklichkeit ins Freie gesetzt

werden? In Wahrheit bleibt dieses Entweder-Oder im Unzulänglichen. Beides gilt, und keines trifft, und auch beides zusammen reicht nicht in die Geschichte des Seins, die aller Geschichte der Metaphysik als eigentliche Geschichtlichkeit das Wesende verleiht.

Nur das eine möchten wir ahnen lernen, daß das Sein durch es selbst als Wille zur Macht west und deshalb vom Denken fordert, im Sinne dieses Wesens sich als Schätzen zu vollziehen, d. h. unbedingt mit und auf und aus Bedingungen zu rechnen, d. h. in Werten zu denken.

Aber auch das andere müssen wir im Denken behalten, wie das Sein als Wille zur Macht aus der Wesensbestimmtheit der ἰδέα entspringt und daher in sich die Unterscheidung von Sein und Seiendem mitbringt, dieses aber so, daß die Unterscheidung, als solche unbefragt, das Grundgefüge der Metaphysik bildet. Sofern wir die Metaphysik nicht zu einer Lehrmeinung veräußerlichen, erfahren wir sie als das vom Sein »gefügte« Gefüge der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Auch dort noch, wo das »Sein« deutungsmäßig zu einer leeren, aber notwendigen Abstraktion verflüchtigt wird und dann bei Nietzsche (VIII, 78) als der »letzte Rauch der verdunstenden Realität« (des Platonischen ὄντως ὄν) erscheint, waltet die Unterscheidung von Sein und Seiendem — nicht in den Gedankengängen des Denkers sondern im Wesen der Geschichte, in der er selbst denkend ist und zu sein hat.

Die Unterscheidung von Sein und Seiendem und die Natur des Menschen

Der Unterscheidung von Sein und Seiendem können wir uns nicht entziehen, auch dann nicht, wenn wir vermeintlich darauf verzichten, metaphysisch zu denken. Überall und

ständig gehen und stehen wir auf dem Steg dieser Unterscheidung, der uns vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden trägt, in allem Verhalten zum Seienden, welcher Art und welchen Ranges, welcher Gewißheit und welcher Zugänglichkeit es sein mag. Darum liegt eine wesentliche Einsicht in dem, was Kant von der »Metaphysik« sagt: »und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.« (Einleitung zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft«, B 21) Kant spricht von der Vernunft, von ihrer Erweiterung zur »Spekulation«, d. h. von der theoretischen Vernunft, dem Vor-stellen, sofern es sich anschickt, über die Seiendheit alles Seienden zu verfügen.

Was Kant hier von der Metaphysik als einer ausgebildeten und sich ausbildenden »Spekulation« der Vernunft sagt, daß sie eine »Naturanlage« (ebd. B 22) sei, das gilt vollends von dem, worauf alle Metaphysik sich gründet. Dieser Grund ist die Unterscheidung von Sein und Seiendem. Vielleicht ist diese Unterscheidung der eigentliche Kern der Anlage der menschlichen Natur zur Metaphysik. Aber dann wäre die Unterscheidung doch etwas »Menschliches«! Weshalb soll diese Unterscheidung nichts »Menschliches« sein? Dieser Sachverhalt könnte aufs beste und endgültig die Möglichkeit und die Notwendigkeit der Forderung erklären, die Nietzsche erhebt, die Philosophen müßten endlich mit der Vermenschlichung alles Seienden Ernst machen.

Wenn die metaphysische Naturanlage des Menschen und der Kern dieser Anlage jene Unterscheidung von Sein und Seiendem ist, so daß aus ihr die Metaphysik entspringt, dann haben wir mit dem Rückgang auf diese Unterscheidung den Ursprung der Metaphysik und zugleich einen ursprünglicheren Begriff der Metaphysik gewonnen.

Jenes, wonach wir zunächst unbestimmt fragend ausblickten, das Verhältnis des Menschen zum Seienden, ist in seinem Grunde nichts anderes als die zur Naturanlage des Menschen gehörige Unterscheidung des Seins und des Seienden; denn nur weil der Mensch dergestalt unterscheidet, kann er im Lichte des unterschiedenen Seins zu Seiendem sich verhalten, d. h. im Verhältnis zum Seienden stehen, das will sagen: metaphysisch und durch die Metaphysik bestimmt sein.

Aber – *ist* denn diese Unterscheidung von Sein und Seiendem die Naturanlage und gar der Kern der Naturanlage des Menschen? Was ist denn der Mensch? Worin besteht die menschliche »Natur«? Was heißt hier Natur, und was heißt Mensch? Von wo aus und wie soll die menschliche Natur bestimmt werden? Diese Wesensumgrenzung der Natur des Menschen muß doch geleistet sein, wenn wir in ihr die Anlage zur Metaphysik nachweisen wollen, wenn wir gar als den Kern dieser Anlage die Unterscheidung von Sein und Seiendem ausweisen sollen.

Doch können wir jemals das Wesen des Menschen (seiner Natur) bestimmen, ohne auf die Unterscheidung von Sein und Seiendem Rücksicht zu nehmen? Ergibt sich diese Unterscheidung erst als Folge der Natur des Menschen oder bestimmt sich zuvor und überhaupt die Natur und das Wesen des Menschen auf dem Grunde dieser Unterscheidung und aus ihr? Im zweiten Fall wäre die Unterscheidung kein »Akt«, den der schon seiende Mensch unter anderen auch einmal vollzieht, vielmehr könnte der Mensch als Mensch nur sein, sofern er in dieser Unterscheidung sich aufhält, indem er von ihr getragen wird. Dann müßte das Wesen des Menschen auf eine »Unterscheidung« gebaut werden. Ist das nicht ein phantastischer Gedanke? Durchaus phantastisch deshalb, weil diese Unterscheidung selbst, im Wesen unbestimmt, gleichsam als Luftgebilde in die Luft gebaut wäre?

Wir ahnen so viel, daß wir hier in den Bezirk, vielleicht nur in den äußersten Randbezirk einer Entscheidungsfrage kommen, der die Philosophie bisher ausgewichen ist, der sie im Grunde jedoch nicht einmal ausweichen konnte; denn dazu müßte die Philosophie dieser Frage nach der Unterscheidung zuvor schon begegnet sein. Wir ahnen vielleicht, daß hinter dem Gewirr und Gezerr, das sich in dem »Problem« des Anthropomorphismus breit macht, die genannte Entscheidungsfrage steht, die wie jede ihrer Art einen bestimmten Wesensreichtum unter sich verketteter Fragen in sich birgt. Wir fragen sie noch einmal in der Beschränkung auf das für unsere Aufgabe Nächste:

Gründet alle Metaphysik in der Unterscheidung von Sein und Seiendem?

Was ist diese Unterscheidung?

Gründet diese Unterscheidung in der Natur des Menschen, oder gründet die Natur des Menschen auf dieser Unterscheidung?

Ist selbst dieses Entweder-Oder ungenügend?

Was heißt hier jedesmal Gründen?

Warum denken wir hier in Gründen und fragen nach dem »Grund«?

Ist nicht auch dies, das Grundhafte, ein Wesenszug des Seins? Fragen wir deshalb in all diesen Fragewendungen nach dem in keiner Frage überspringbaren, aber gleichwohl in keiner Frage schon erfragten Verhältnis des Menschen zum Sein? Denn immer finden wir uns sogleich darein verzwungen, den Menschen als ein Gegebenes, als vorhandene Natur zu nehmen, der wir dann jenes Verhältnis zum Sein aufbürden. Dem entspricht das Unausweichliche der Anthropomorphie, die durch die Metaphysik der Subjektivität sogar ihre metaphysische Rechtfertigung erhalten hat. Wird dadurch nicht das Wesen der Metaphysik unantastbar als der Bezirk, den

kein philosophisches Fragen überschreiten darf? Die Metaphysik kann höchstens noch sich auf sich selbst beziehen und so ihrerseits dem Wesen der Subjektivität im Letzten genügen.

Diese Besinnung der Metaphysik auf die Metaphysik wäre dann »die Metaphysik von der Metaphysik«. Davon spricht in der Tat jener Denker, der innerhalb der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik zwischen Descartes und Nietzsche eine Stellung einnimmt, die mit wenigen Worten nicht zu umgrenzen ist.

Kant führt die Metaphysik als »Naturanlage« auf die »Natur des Menschen« zurück. Als ob die »Natur des Menschen« eindeutig bestimmt wäre! Als ob die Wahrheit dieser Bestimmung und die Begründung dieser Wahrheit so ganz und gar fraglos wären! Nun können wir allerdings darauf verweisen, daß doch Kant selbst (vgl. »Kant und das Problem der Metaphysik« 1929, S. 197 ff.; 2. Aufl. 1951, S. 185 ff.) die Grundfragen der Metaphysik und der Philosophie überhaupt ausdrücklich zurückgeführt wissen will auf die Frage: »Was ist der Mensch?« Wir können durch eine recht geführte Auslegung der Kantischen Philosophie sogar zeigen, daß Kant die »innere Natur« des Menschen zergliedert und dabei von der Unterscheidung des Seins und des Seienden Gebrauch macht, daß er solches, was in die Richtung dieser Unterscheidung weist, als das Wesen der menschlichen Vernunft in Anspruch nimmt. Denn Kant beweist, daß und wie der menschliche Verstand zum voraus, apriori, in den Kategorien denkt und daß durch diese eine Objektivität der Objekte und eine »objektive Erkenntnis« ermöglicht wird.

Und dennoch – Kant fragt nicht, welche Bewandtnis es mit diesem Denken in Kategorien habe, er nimmt dieses Denken als Faktum der menschlichen Vernunft, d. h. der Natur des Menschen, die sich auch für Kant im Sinne der alten Über-

lieferung durch die Angabe bestimmt: homo est animal rationale – der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen.
Die Vernunft aber ist seit Descartes als cogitatio begriffen. Die Vernunft ist das Vermögen der »Prinzipien«, ein Vermögen, im vorhinein jenes vor-zustellen, was alles Vorstellbare in seiner Vorgestelltheit bestimmt, das Sein des Seienden. Die Vernunft wäre dann das Vermögen der Unterscheidung des Seins und des Seienden. Und weil die Vernunft das Wesen des Menschen auszeichnet, dieser aber, neuzeitlich gedacht, Subjekt ist, enthüllt sich die Unterscheidung von Sein und Seiendem, schon das Vermögen dazu, als eine Eigenschaft und vielleicht die Grundausstattung der Subjektivität. Denn das Wesen *des* subiectum, das im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik zur Auszeichnung gelangt, ist die Vorstellung selbst in ihrem vollen Wesen: »Vernunft« (ratio) ist nur ein anderer Name für cogitatio.
Gleichwohl sind wir mit diesen Überlegungen nicht von der Stelle gekommen. Wir stehen im Bezirk der noch unentschiedenen, ja erst zu fragenden Frage, die verkürzt so lautet:
Gründet die Unterscheidung von Sein und Seiendem in der Natur des Menschen, so daß diese Natur sich von dieser Unterscheidung her auszeichnen läßt, oder gründet die Natur des Menschen auf dieser Unterscheidung? Im zweiten Fall wäre die Unterscheidung selbst nichts »Menschliches« mehr und könnte nicht in einem »Vermögen des Menschen«, weder in einer »Potenz« noch in einem »Akt«, untergebracht werden. Diese Art der Unterbringung ist dem neuzeitlichen Denken immer geläufiger geworden, so daß es schließlich den Anthropomorphismus oder »Biologismus«, oder wie man diese Denkungsart sonst betiteln mag, als die absolute Wahrheit verkündet, die auch dem Gedankenlosesten einleuchtet.
An der Bewältigung der genannten Entscheidungsfrage liegt es, in welcher Weise und Hinsicht wir einen ursprünglicheren

Begriff der Metaphysik gewinnen. Jetzt zeigt sich erst, was mit einem solchen Begriff der Metaphysik gesucht wird: nicht ein verbesserter oder »radikaler« Begriff, als hätte »Radikalismus« für sich schon immer ein höheres Gewicht. Wir suchen vielmehr in den Grund der Metaphysik vorzudringen, weil wir darin die Unterscheidung von Sein und Seiendem erfahren wollen, genauer das, was die Unterscheidung selbst als solche in sich trägt: das Verhältnis des Menschen zum Sein.
Wir werden die Entscheidungsfrage nur dann recht fragen können, wenn wir dabei das, was »Unterscheidung von Sein und Seiendem« genannt ist, zuvor deutlicher erfahren.

Das Sein als die Leere und der Reichtum

Es hieß, die Unterscheidung sei der Steg, der uns überall in allem Verhalten und ständig in jeglicher Haltung vom Seienden zum Sein und vom Sein zum Seienden führe. Das ist im Bilde gesprochen und legt die Vorstellung nahe, als lägen und stünden Seiendes und Sein auf verschiedenen Ufern eines Stromes, den wir nicht benennen und vielleicht niemals benennen können. Denn worauf sollen wir uns dabei stützen, was soll, im Bilde verbleibend, noch als Strom zwischen dem Seienden und dem Sein strömen, was weder Seiendes ist noch zum Sein gehört? Doch lassen wir uns durch keine Unverläßlichkeit der »Bilder« von dem Erfahren dessen abhalten, was wir die Unterscheidung nennen. Vor allem: bedenken wir jetzt einmal entschiedener, was uns während der vorangegangenen Überlegungen, seitdem wir vom »Nihilismus« handelten, widerfuhr.
Wir reden vom »Sein«, nennen »das Sein«, hören das Wort und sagen es weiter und wieder. Fast ist es nur wie ein flüchtiger Wortschall; *fast*, und dennoch nie ganz. Immer bleibt

noch der Anflug eines Wissens; selbst wenn wir dem Wortschall nur die Erinnerung nachschicken, daß wir dabei etwas »denken«. Freilich ist das, was wir dabei verstehen, ein ganz Ungefähres, was uns verschwimmt, aber alsbald in der nächsten Nennung uns als das Bekannteste zuspringt. »Das Sein« – von der Wortform her gesehen ein Hauptwort, gebildet dadurch, daß wir das Zeitwort »sein« durch die Vorsetzung des »das« zum Namen machen. Das Zeitwort »sein« gilt als der »Infinitiv« des uns allzu geläufigen »ist«. Wir bedürfen nicht erst einer Vorlesung über den Nihilismus und des häufigen Gebrauches des Namens »das Sein«, um sogleich bei jedem ausdrücklichen Hinweis zu erfahren, daß wir *noch* häufiger und ständiger im Gebrauch des »ist« das »Sein« sagen. Das »ist« geht in der Sprache um wie das vernutzteste Wort, und gleichwohl trägt es doch wieder alles Sagen, dieses nicht nur im Sinne der sprachlichen Verlautbarung. Auch in allem schweigenden Verhalten zum Seienden spricht das »ist«. Überall, auch wo wir nicht sprechen, verhalten wir uns doch zu Seiendem als solchem und verhalten uns zu solchem, was »ist«, was so und so ist, noch nicht und nicht mehr ist, was schlechthin nicht ist.

Die Einförmigkeit dieses vernutzten und doch je wieder unverbrauchten »ist« verbirgt hinter der Selbigkeit des Wortlautes und der Wortgestalt einen kaum bedachten Reichtum. Wir sagen: »dieser Mann ist aus dem Schwäbischen«; »das Buch ist dir«; »der Feind ist im Rückzug«; »Rot ist backbord«; »der Gott ist«; »in China ist eine Überschwemmung«; »der Becher ist aus Silber«; »die Erde ist«; »der Bauer ist (mundartlich gesprochen) aufs Feld«; »auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer«; »der Vortrag ist im Hörsaal 5«; »der Hund ist im Garten«; »dieser Mensch ist des Teufels«; »Über allen Gipfeln / Ist Ruh«.

Jedesmal hat das »ist« eine andere Bedeutung und Tragweite

des Sagens. Der Mann ist aus dem Schwäbischen – besagt: er *stammt* her; das Buch ist dir – bedeutet: *gehört* dir; der Feind ist im Rückzug – heißt: er *hat* den Rückzug *angetreten;* Rot ist backbord – meint: die Farbe *bedeutet;* der Gott ist – wir erfahren ihn als *wirklich gegenwärtig;* in China ist eine Überschwemmung – dort *herrscht;* der Becher ist aus Silber – er *besteht* aus; der Bauer ist aufs Feld – *hat seinen Aufenthalt dorthin verlegt;* auf den Äckern ist der Kartoffelkäfer – *hat sich* dort in seiner Schädlichkeit *ausgebreitet;* der Vortrag ist in Hörsaal 5 – *findet statt;* der Hund ist im Garten – *treibt sich herum;* dieser Mensch ist des Teufels – *benimmt sich* wie vom Teufel besessen; Über allen Gipfeln / Ist Ruh . . . – – *»befindet sich«* Ruh? *»findet statt«? »hält sich auf«? »herrscht«?* oder *»liegt«?* – oder *»waltet«?* Hier will keine Umschreibung glücken. Gleichwohl spricht hier dieses selbe »ist« – einfach, unersetzlich mit einem Mal, hingesagt in jene wenigen Verse, die Goethe mit Bleistift an den Fensterpfosten einer Bretterhütte auf dem Kickelhahn bei Ilmenau geschrieben (vgl. den Brief an Zelter vom 4. 9. 1831).

Merkwürdig doch, daß wir bei diesem Goetheschen Wort mit der Erläuterung des geläufigen »ist« schwanken, zögern, um sie dann schließlich ganz aufzugeben und nur die Worte noch einmal und wieder zu sagen. »Über allen Gipfeln / Ist Ruh«. Wir versuchen keine Erläuterung des »ist«, nicht weil das Verstehen zu verwickelt und zu schwierig und gar aussichtslos wäre, sondern weil das »ist« hier so einfach gesagt ist, *noch* einfacher als jedes sonst geläufige »ist«, das sich uns unbedacht und ständig in das alltägliche Sagen einmischt. Aber dieses Einfache in dem »ist« des Goetheschen Gedichtes bleibt weit entfernt vom Leeren und Unbestimmten, das sich nicht fassen läßt. Im Gedicht spricht das Einfache eines seltenen Reichtums. Diesen selben Reichtum bezeugt, nur anders

und im groben Hinweis, die Aufzählung der verschiedenen Aussagen, in denen wir das »ist« jeweils sogleich nach einer besonderen Hinsicht auslegen konnten. Die Einförmigkeit des »ist« und des »Seins« erweist sich so als grober Schein, der sich nur an die Gleichheit des Wortlautes und Schriftbildes heftet. Auch genügt es nicht mehr, hier zu versichern, das »ist« gehöre zu den »vieldeutigen« Worten; denn um bloße Vieldeutigkeit handelt es sich nicht. Ein Reichtum der Sagbarkeit des Seins zeigt sich, welcher Reichtum erst das ermöglicht, was wir in logischer und grammatischer Hinsicht als »Vieldeutigkeit« ausrechnen mögen. Hier stehen überhaupt nicht die Wörter »ist« und »Sein« zur Erörterung, sondern das, was sie sagen, was in ihnen zu Wort kommt: das Sein. Erneut halten wir an derselben Stelle der Besinnung: »Sein« unbestimmt und verflacht — und dennoch verständlich und dennoch verstanden. Wir könnten die Probe machen, durch eine Umfrage feststellen, was bei jedem gesprochenen »ist« die Hörenden sich gedacht haben; aber diese Feststellungen würden nur bestätigen, daß im »ist« das »Sein« wie ein flüchtiger Schall vorbeizieht und zugleich doch irgendwoher uns trifft und ein Wesentliches, vielleicht das Wesentlichste, sagt.

Aber dürfen wir aus der Vieldeutigkeit und Vieldeutbarkeit des »ist« auf einen Wesensreichtum des Seins schließen? Stammt nicht die Mannigfaltigkeit des »ist« daher, daß in den angeführten Aussagen inhaltlich verschiedenartiges Seiendes gemeint ist: der Mann, das Buch, der Feind, Gott, China, der Becher, die Erde, der Bauer, der Hund? Müssen wir aus alldem nicht eher umgekehrt schließen: weil das »ist« und das »Sein« in sich unbestimmt und leer sind, können sie zu vielfältiger Erfüllung bereitliegen? Die angeführte Mannigfaltigkeit bestimmter Bedeutungen des »ist« beweist daher das Gegenteil von dem, was gezeigt werden sollte. Das

Sein muß sich in seiner Bedeutung schlechthin unbestimmt halten, um durch das jeweilige und verschiedenartige Seiende bestimmbar zu bleiben. Allein durch die Berufung auf das verschiedenartige Seiende haben wir die Mannigfaltigkeit des Seins schon mitgesetzt und zugegeben. Wenn wir uns ausschließlich an die Wortbedeutung »ist« und »Sein« halten, dann muß selbst diese Wortbedeutung bei all ihrer größtmöglichen Leere und Unbestimmtheit dennoch jene Art von Eindeutigkeit haben, die von sich aus eine Abwandlung in eine Mannigfaltigkeit zuläßt. Die vielberufene »allgemeine« Bedeutung des »Seins« ist doch nicht die dinghafte Leere eines Riesenbehälters, in den alles mögliche an Abwandlung hineinfallen kann. Zu dieser Vorstellung verleitet jedoch eine seit langem gewohnte Denkweise, die das »Sein« als die allerallgemeinste Bestimmung von allem denkt und deshalb das Mannigfaltige nur als solches zulassen kann, was diese weiteste und leerste Hülle des allgemeinsten Begriffes ausfüllt.

Statt dessen halten wir uns an ein anderes. Das »Sein« und das »ist« werden von uns *zumal* in einer eigentümlichen Unbestimmtheit gedacht und in einer Fülle erfahren. Dieses Doppelgesicht des »Seins« führt uns vielleicht eher auf die Spur zu seinem Wesen, hält uns jedenfalls davon ab, mit dem billigsten aller Denkmittel, der Abstraktion, das Wesentlichste alles zu Denkenden und zu Erfahrenden erklären zu wollen. Aber wir müssen nun auch dieses Doppelgesicht des »Seins« über den bloßen Hinweis hinaus sichtbar machen, ohne freilich der Gefahr zu unterliegen, jetzt statt der Abstraktion das andere, gleichbeliebte Denkmittel zur letzten Auskunft beizuholen: die Dialektik. Diese drängt sich stets da ein, wo Gegensätzliches genannt wird.

Das Sein ist das Leerste und zugleich der Reichtum, aus dem alles Seiende, das bekannte und erfahrene, das unbekannte

und erst zu erfahrende, begabt wird mit der jeweiligen Wesensart *seines* Seins.

Das Sein ist das Allgemeinste, was in jeglichem Seienden angetroffen wird, und daher das Gemeinste, das jede Auszeichnung verloren oder noch nie besessen hat. Zugleich ist das Sein das Einzigste, dessen Einzigartigkeit von keinem Seienden je erreicht wird. Denn gegen jedes Seiende, das hervorragen möchte, steht doch noch immer seinesgleichen, d. h. immer Seiendes, wie verschiedenartig es auch bleiben mag. Das Sein aber hat nicht seinesgleichen. Was gegen das Sein steht, ist das Nichts, und vielleicht ist selbst dieses noch im Wesen dem Sein und nur ihm botmäßig.

Das Sein ist das Verständlichste, so daß wir dessen nicht achten, wie mühelos wir uns in seinem Verständnis halten. Dieses Verständlichste ist zugleich das am wenigsten Begriffene und anscheinend nicht Begreifbare. Woher sollen wir es begreifen? Was »gibt es« außerhalb seiner, von wo aus ihm eine Bestimmung zugeteilt werden könnte? Denn das Nichts eignet sich am geringsten zu einem Bestimmenden, da es das Bestimmungslose und die Bestimmungslosigkeit selbst »ist«. Das Verständlichste widersetzt sich aller Verstehbarkeit.

Das Sein ist das Gebräuchlichste, worauf wir uns in allem Verhalten und aus jeder Haltung berufen. Denn überall halten wir im Seienden und verhalten uns zu solchem. Abgegriffen ist das Sein und doch zugleich jedesmal in jedem Augenblick ungedacht in seiner Ankunft.

Das Sein ist das Verläßlichste, das uns nie zu einem Zweifel beunruhigt. Ob dieses oder jenes Seiende ist oder nicht ist, bezweifeln wir bisweilen; ob dieses und jenes Seiende so ist oder anders, bedenken wir oft. Das Sein, ohne welches wir Seiendes nicht einmal nach irgendeiner Hinsicht bezweifeln können, bietet einen Verlaß, dessen Verläßlichkeit nirgendshin sich überbieten läßt. Und dennoch – das Sein bietet uns kei-

nen Grund und Boden wie das Seiende, an das wir uns kehren, worauf wir bauen und woran wir uns halten. Das Sein ist die Ab-sage an die Rolle eines solchen Gründens, versagt alles Gründige, ist ab-gründig.

Das Sein ist das Vergessenste, so maßlos vergessen, daß auch diese Vergessenheit noch in ihren eigenen Wirbel hineingezogen bleibt. Alle rennen wir ständig nach dem Seienden; kaum einer bedenkt je das Sein. Wenn es geschieht, dann spricht ihn die Leere dieses Allgemeinsten und Verständlichsten schon los von der Bindung, die einzugehen er für einen Augenblick gesonnen war. Aber dies Vergessenste ist zugleich das Erinnerndste, was allein des Gewesenen, Gegenwärtigen und Künftigen inne werden und darin innestehen läßt.

Das Sein ist das Gesagteste; nicht nur, weil das »ist« und alle Abwandlungen des Zeitworts »Sein« am häufigsten vielleicht gesagt werden, sondern weil in *jedem* Zeitwort, auch wenn es in seinen Abwandlungen den Namen des »Seins« nicht gebraucht, gleichwohl das Sein gesagt ist, weil jedes Zeitwort nicht nur, sondern jedes Haupt- und Beiwort und jegliches Wort und Wortgefüge das Sein sagt. Dieses Gesagteste ist zugleich das Verschwiegenste in dem betonten Sinne, daß es sein Wesen verschweigt und vielleicht selbst Verschweigung ist. Wie laut und oft wir auch das »ist« sagen und das »Sein« nennen, solches Sagen und dieser Name sind vielleicht nur scheinbar der Eigenname des zu Nennenden und zu Sagenden, da jegliches Wort als Wort ein Wort »des« Seins ist, und zwar ein Wort *»des«* Seins nicht nur, sofern »über« das Sein und »vom« Sein die Rede ist, sondern ein Wort »des« Seins in dem Sinne, daß das Sein in jeglichem Wort sich ausspricht und gerade so sein Wesen verschweigt.

Das Sein enthüllt sich uns in einer vielartigen Gegensätzlichkeit, die ihrerseits wieder nicht zufällig sein kann, da schon die bloße Aufreihung dieser Gegensätze auf ihren inneren

Zusammenhang deutet: Das Sein ist zumal das Leerste und das Reichste, zumal das Allgemeinste und das Einzigste, zumal das Verständlichste und allem Begriff sich Widersetzende, zumal das Gebrauchteste und doch erst Ankünftige, zumal das Verläßlichste und das Ab-gründigste, zumal das Vergessenste und das Erinnerndste, zumal das Gesagteste und das Verschwiegenste.

Aber sind dies, recht bedacht, Gegensätze im Wesen des Seins selbst? Sind es nicht Gegensätze nur der Art, wie *wir* zum Sein uns verhalten, im Vorstellen und Verstehen, im Gebrauchen und uns-Verlassen-darauf, im Behalten (Vergessen) und Sagen? Selbst *wenn* es *nur* Gegensätze in unserem Verhältnis zum Sein wären, dann hätten wir doch erreicht, was wir suchen: die Bestimmung unseres Verhältnisses zum Sein (nicht nur zum Seienden).

Das Verhältnis zeigt sich als ein zwiespältiges. Dabei steht die Frage noch offen, ob diese Zwiespältigkeit unseres Verhältnisses zum Sein an uns liegt oder am Sein selbst, eine Frage, deren Beantwortung erneut über das Wesen dieses Verhältnisses Wichtiges entscheidet.

Doch bedrängender als die Frage, ob die genannten Gegensätze im Wesen des Seins selbst liegen oder ob sie nur aus *unserem* zwiespältigen Verhältnis zum Sein entspringen, *oder ob gar dieses unser Verhältnis zum Sein diesem selbst entspringt*, weil es bei ihm steht – bedrängender als diese gewiß entscheidende Frage bleibt zunächst die andere: *Ist* denn, auf den Sachverhalt gesehen, unser Verhältnis zum Sein ein zwiespältiges? Verhalten wir uns selbst so zwiespältig zum Sein dergestalt, daß diese Zwiespältigkeit *uns selbst*, d. h. unser Verhalten zum Seienden durchherrscht? Wir müssen antworten: Nein. In unserem Verhalten stehen wir nur auf der einen Seite der Gegensätze: Das Sein ist uns das Leerste, Allgemeinste, Verständlichste, Gebräuchlichste, Verläßlich-

ste, Vergessenste, Gesagteste. Und selbst dessen achten wir kaum und wissen es daher auch nicht *als* das Gegensätzliche zum anderen.

Das Sein bleibt uns ein Gleichgültiges, und deshalb achten wir auch kaum der Unterscheidung des Seins und des Seienden, obzwar wir alles Verhalten zum Seienden darauf setzen. Aber nicht allein wir Heutigen stehen außerhalb jener noch unerfahrenen Zwiespältigkeit des Verhältnisses zum Sein. Dieses Außerhalbstehen und Nichtkennen ist die Auszeichnung aller Metaphysik; denn für diese bleibt das Sein notwendig das Allgemeinste, Verständlichste. Im Umkreis seiner bedenkt sie nur das je verschiedenstufige und verschiedengeschichtete Allgemeine der verschiedenen Bereiche des Seienden.

Seitdem Platon die Seiendheit des Seienden als ἰδέα auslegte, bis in das Zeitalter, da Nietzsche das Sein als Wert bestimmt, ist das Sein die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch gut und selbstverständlich verwahrt als das Apriori, zu dem sich der Mensch als Vernunftwesen verhält. Weil das Verhältnis zum Sein gleichsam in der Gleichgültigkeit verschwunden ist, deshalb kann auch für die Metaphysik die *Unterscheidung* des Seins und des Seienden nicht fragwürdig werden.

Aus diesem Sachverhalt erkennen wir erst den metaphysischen Charakter des heutigen geschichtlichen Zeitalters. Das »Heute« – weder gerechnet nach dem Kalender noch gerechnet nach den weltgeschichtlichen Begebenheiten – bestimmt sich aus der eigensten Zeit der Geschichte der Metaphysik: Es ist die metaphysische Bestimmtheit des geschichtlichen Menschentums im Zeitalter der Metaphysik Nietzsches.

Diese Epoche zeigt eine eigentümlich gleichgültige Selbstverständlichkeit im Hinblick auf die Wahrheit des Seienden im Ganzen. Das Sein wird entweder noch erklärt nach der

überkommenen christlich-theologischen Welterklärung, oder aber das Seiende im Ganzen – die Welt – wird bestimmt durch Berufung auf »Ideen« und »Werte«. »Ideen« erinnern an den Beginn der abendländischen Metaphysik bei Platon. »Werte« deuten auf den Bezug zum Ende der Metaphysik bei Nietzsche. Allein »Ideen« und »Werte« werden in ihrem Wesen und in ihrer Wesensherkunft nicht weiter bedacht. Die Berufung auf »Ideen« und »Werte« und die Ansetzung derselben sind das geläufigste und verständlichste Rüstzeug der Weltauslegung und Lebenslenkung. Diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Sein inmitten der höchsten Leidenschaft für das Seiende bezeugt den durch und durch *metaphysischen* Charakter des Zeitalters. Die Wesensfolge dieses Sachverhaltes zeigt sich darin, daß sich die geschichtlichen Entscheidungen jetzt wissentlich und willentlich und vollständig aus den gesonderten Bezirken der früheren Kulturtätigkeiten – Politik, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft – in den Bereich der »Weltanschauung« verlagert haben. »Weltanschauung« ist jene Gestalt der neuzeitlichen Metaphysik, die unausweichlich wird, wenn ihre Vollendung in das Bedingungslose beginnt. Die Folge ist eine eigentümliche Gleichförmigkeit der bislang mannigfaltigen abendländisch-europäischen Geschichte, welche Gleichförmigkeit sich metaphysisch in der Verkoppelung von »Idee« und »Wert« als dem maßgebenden Rüstzeug der weltanschaulichen Weltauslegung ankündigt.

Durch diese Verkoppelung der Idee mit dem Wert ist zugleich aus dem Wesen der Idee der Charakter des Seins und seiner Unterscheidung zum Seienden verschwunden. Daß da und dort in gelehrten Zirkeln und aus gelehrter Überlieferung vom Sein, von »Ontologie« und Metaphysik geredet wird, sind noch Nachklänge, denen keine geschichtebildende Kraft mehr innewohnt. Die Macht der Weltanschauung hat

das Wesen der Metaphysik in ihren Besitz genommen. Das will sagen: Das, was aller Metaphysik eigentümlich ist, daß ihr die sie selbst tragende Unterscheidung des Seins und des Seienden wesenhaft und notwendig gleichgültig und fraglos bleibt, wird jetzt zu dem, was die Metaphysik als »Weltanschauung« *auszeichnet*. Hierin liegt begründet, daß mit dem Beginn der Vollendung der Metaphysik erst die vollständige, unbedingte, durch nichts mehr gestörte und verwirrte Herrschaft über das Seiende sich entfalten kann.

Das Weltalter der Vollendung der Metaphysik – erblickt im Durchdenken der Grundzüge von Nietzsches Metaphysik – gibt zu bedenken, inwiefern wir uns zunächst in die Geschichte des Seins finden und dem zuvor die Geschichte als Loslassung des Seins in die Machenschaft erfahren müssen, welche Loslassung das Sein selbst schickt, um seine Wahrheit dem Menschen aus dessen Zugehörigkeit in sie wesentlich werden zu lassen.

VI

NIETZSCHES METAPHYSIK

Einleitung

Das Denken Nietzsches ist gemäß allem Denken des Abendlandes seit Platon Metaphysik. Der Begriff vom Wesen der Metaphysik sei hier, für den nächsten Anschein willkürlich, vorausgenommen und der Ursprung des Wesens im Dunkel gelassen. Die Metaphysik ist die Wahrheit des Seienden als eines solchen im Ganzen. Die Wahrheit bringt das, was das Seiende ist (essentia, die Seiendheit), daß es und wie es im Ganzen ist, in das Unverborgene der ἰδέα, der perceptio, des Vor-stellens, des Bewußt-seins. Das Unverborgene aber wandelt sich selbst gemäß dem Sein des Seienden. Die Wahrheit bestimmt sich als solche Unverborgenheit in ihrem Wesen, dem Entbergen, aus dem von ihr zugelassenen Seienden selbst und prägt nach dem also bestimmten Sein die jeweilige Gestalt ihres Wesens. Die Wahrheit ist deshalb in ihrem eigenen Sein geschichtlich. Die Wahrheit verlangt jedesmal ein Menschentum, durch das sie gefügt, begründet, mitgeteilt und so verwahrt wird. Die Wahrheit und ihre Verwahrung gehören wesenhaft, und zwar geschichtlich, zusammen. Dergestalt übernimmt ein Menschentum jeweils den Entscheid über die ihm zugewiesene Art, inmitten der Wahrheit des Seienden zu sein. Diese ist im Wesen geschichtlich, nicht weil das Menschsein in der Zeitfolge verläuft, sondern weil das Menschentum in die Metaphysik versetzt (geschickt) bleibt und diese allein eine Epoche zu gründen vermag, sofern sie

ein Menschentum in einer Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen fest- und damit *anhält*.

Die Seiendheit (was das Seiende als ein solches ist) und das Ganze des Seienden (daß und wie das Seiende im Ganzen ist), sodann die Wesensart der Wahrheit und die Geschichte der Wahrheit und zuletzt das in sie zu ihrer Verwahrung versetzte Menschentum umschreiben das Fünffache, in das sich das einheitliche Wesen der Metaphysik entfaltet und immer wieder fängt.

Die Metaphysik ist als die zum Sein gehörige Wahrheit des Seienden nie zuerst Ansicht und Urteil eines Menschen, nie nur Lehrgebäude und Ausdruck eines Zeitalters. Das alles ist sie auch, aber stets als die nachträgliche Folge und im Außenwerk. Die Art jedoch, wie ein zur Wahrnis der Wahrheit im Denken Gerufener die seltene Fügung, Begründung, Mitteilung und Verwahrung der Wahrheit im vorangehenden existenzial-ekstatischen Entwurf übernimmt und so einem Menschentum innerhalb der Geschichte der Wahrheit seine Stelle anweist und vorbaut, umgrenzt das, was die *metaphysische Grundstellung* eines Denkers genannt sei. Wenn darum die zur Geschichte des Seins selbst gehörende Metaphysik mit dem Namen eines Denkers benannt wird (Platons Metaphysik, Kants Metaphysik), dann sagt dies hier nicht, die Metaphysik sei jeweils die Leistung und der Besitz oder gar die Auszeichnung dieser Denker als Persönlichkeiten des kulturellen Schaffens. Die Benennung bedeutet jetzt, daß die Denker sind, was sie sind, insofern die Wahrheit des Seins sich ihnen überantwortet hat, das Sein, d. h. innerhalb der Metaphysik *das Sein des Seienden*, zu sagen.

Mit der Schrift »Morgenröte« (1881) kommt die Helle über Nietzsches metaphysischen Weg. Im gleichen Jahr wird ihm – »6000 Fuß über dem Meere und viel höher über allen menschlichen Dingen!« – die Einsicht in die »ewige Wie-

derkunft des Gleichen« (XII, 425). Seitdem steht fast für ein Jahrzehnt sein Gang in der hellsten Helle dieser Erfahrung. Zarathustra nimmt das Wort. Er lehrt als der Lehrer der »ewigen Wiederkunft« den »Übermenschen«. Das Wissen klärt und festigt sich, daß der Grundcharakter des Seienden »Wille zur Macht« sei und alle Weltauslegung ihm entstamme, indem sie die Art von *Wertsetzungen* habe. Die europäische Geschichte enthüllt ihren Grundzug als »Nihilismus« und treibt in die Notwendigkeit einer »Umwertung aller bisherigen Werte«. Die neue Wertsetzung aus dem jetzt entschieden sich selbst bekennenden Willen zur Macht fordert als Gesetzgebung ihre eigene Rechtfertigung aus einer neuen »Gerechtigkeit«.

Während dieser höchsten Zeit Nietzsches will in seinem Denken die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen Wort werden. Ein Plan des Vorgehens löst den anderen ab. Ein Entwurf nach dem anderen eröffnet das Gefüge dessen, was der Denker sagen will. Bald ist »die ewige Wiederkunft« der Leittitel, bald »der Wille zur Macht«, bald »die Umwertung aller Werte«. Wo das eine Leitwort zurücktritt, erscheint es als Titel für das Schlußstück des Ganzen oder als Untertitel des Haupttitels. Alles drängt jedoch auf die Erziehung der Menschen, welche die »Umwertung an sich vornehmen« (XVI, 419). Sie sind die »neuen Wahrhaftigen« (XIV, 322) einer neuen Wahrheit.

Diese Pläne und Entwürfe können nicht als Zeichen für das Unausgeführte und Unbewältigte genommen werden. Ihr Wechsel bezeugt nicht ein erstes Versuchen und seine Unsicherheit. Diese Skizzen sind nicht Programme sondern die Nachschrift, in der die verschwiegenen, aber eindeutigen Gänge aufbewahrt sind, die Nietzsche im Bereich der Wahrheit des Seienden als solchen durchwandern mußte.

»Der Wille zur Macht«, »der Nihilismus«, »die ewige Wie-

derkunft des Gleichen«, »der Übermensch«, »die Gerechtigkeit« sind die fünf Grundworte der Metaphysik Nietzsches.
»Der Wille zur Macht« nennt das Wort für das Sein des Seienden als solchen, die essentia des Seienden. »Nihilismus« ist der Name für die Geschichte der Wahrheit des so bestimmten Seienden. »Ewige Wiederkunft des Gleichen« heißt die Weise, wie das Seiende im Ganzen ist, die existentia des Seienden. »Der Übermensch« bezeichnet jenes Menschentum, das von diesem Ganzen gefordert wird. »Gerechtigkeit« ist das Wesen der Wahrheit des Seienden als Wille zur Macht. Jedes dieser Grundworte nennt zugleich das, was die übrigen sagen. Nur wenn *ihr* Gesagtes je auch *mit*gedacht wird, ist die Nennkraft jedes Grundwortes ausgeschöpft.
Der folgende Versuch kann zureichend nur aus der Grunderfahrung von »Sein und Zeit« mitgedacht werden. Sie besteht in der ständig wachsenden, aber an einigen Stellen vielleicht auch sich klärenden Betroffenheit von dem einen Geschehnis, daß in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Sein des Seienden gedacht worden ist, daß jedoch die Wahrheit des Seins als Sein ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken als Metaphysik eigens, wenngleich nicht wissentlich, das Geschehnis dieser Verweigerung verhüllt.
Die folgende Auslegung der Metaphysik Nietzsches muß deshalb erst einmal versuchen, aus der genannten Grunderfahrung her Nietzsches Denken als Metaphysik, d. h. aus den Grundzügen der Geschichte der Metaphysik nachzudenken.
Dieser Versuch der Auslegung der Metaphysik Nietzsches geht deshalb auf ein nahes und auf das fernste Ziel, das dem Denken aufbehalten sein kann.
In der Zeit um 1881/82 schreibt Nietzsche in sein Merkbuch:

»Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, — er wird im Namen *philosophischer Grundlehren* geführt werden.« (XII, 207) Zur Zeit der Aufzeichnung beginnt Nietzsche von diesen »philosophischen Grundlehren« zu wissen und zu sagen. Daß sie sich in einer eigentümlichen Folge und Art herausringen, ist noch nicht bedacht worden. Ob diese Folge ihren Grund in der Wesenseinheit dieser Grundlehren haben muß, wird daher noch nicht gefragt. Ob die Art, wie sie sich herausringen, ein Licht wirft auf diese Wesenseinheit, verlangt eine eigene Besinnung. Die verborgene Einheit der »philosophischen Grundlehren« macht das Wesensgefüge der Metaphysik Nietzsches aus. Auf dem Boden dieser Metaphysik und nach ihrem Sinn entfaltet die Vollendung der Neuzeit ihre vermutlich lange Geschichte.

Das nahe Ziel der hier versuchten Besinnung ist die Erkenntnis der inneren Einheit jener philosophischen Grundlehren. Dazu muß erst jede dieser »Lehren« gesondert erkannt und dargestellt werden. Der sie einigende Grund jedoch empfängt seine Bestimmung aus dem Wesen der Metaphysik überhaupt. Nur wenn das beginnende Zeitalter ohne Vorbehalt und ohne Verschleierung auf diesen Grund zu stehen kommt, vermag es den »Kampf um die Erdherrschaft« aus jener höchsten *Bewußtheit* zu führen, die dem Sein entspricht, das dieses Zeitalter trägt und durchwaltet.

Der Kampf um die Erdherrschaft und die Ausfaltung der ihn tragenden Metaphysik bringen ein Weltalter der Erde und des geschichtlichen Menschentums zur Vollendung; denn hier verwirklichen sich äußerste Möglichkeiten der Weltbeherrschung und des Versuches, den der Mensch unternimmt, rein aus sich über sein Wesen zu entscheiden.

Mit dieser Vollendung des Weltalters der abendländischen Metaphysik bestimmt sich aber zugleich in der Ferne eine ge-

schichtliche Grundstellung, die *nach* der Entscheidung jenes Kampfes um die Macht über die Erde selbst nicht mehr den Bereich eines Kampfes eröffnen und tragen kann. Die Grundstellung, in der sich das Weltalter der abendländischen Metaphysik vollendet, wird dann ihrerseits in einen Streit ganz anderen Wesens einbezogen. Der Streit ist nicht mehr der Kampf um die Meisterung des Seienden. Diese deutet und lenkt sich heute überall »metaphysisch«, aber bereits ohne die Wesensbewältigung der Metaphysik. Der Streit ist die Aus-einander-setzung der Macht des Seienden und der Wahrheit des Seins. Diese Auseinandersetzung vorzubereiten, ist das fernste Ziel der hier versuchten Besinnung.

Dem fernsten Ziel untersteht das nahe, die Besinnung auf die innere Einheit der Metaphysik Nietzsches als der Vollendung der abendländischen Metaphysik. Das fernste Ziel steht zwar in der Zeitfolge der nachweisbaren Begebenheiten und Zustände vom jetzigen Zeitalter unendlich weit ab. Das sagt jedoch nur: Es gehört in die geschichtliche Entfernung einer anderen Geschichte.

Dieses Fernste ist gleichwohl näher als das sonst Nahe und Nächste, gesetzt, daß der geschichtliche Mensch dem Sein und seiner Wahrheit zugehört; gesetzt, daß das Sein nie erst eine Nähe des Seienden zu übertreffen braucht; gesetzt, daß das Sein das einzige, aber noch nicht erstellte Ziel des wesentlichen Denkens ist; gesetzt, daß solches Denken anfänglich ist und im anderen Anfang selbst der Dichtung im Sinne der Poesie noch voraufgehen muß.

In dem folgenden Text sind Darstellung und Auslegung ineinandergearbeitet, so daß nicht überall und sogleich deutlich wird, was den Worten Nietzsches entnommen und was dazugetan ist. Jede Auslegung muß freilich nicht nur dem Text die Sache entnehmen können, sie muß auch, ohne darauf zu pochen, unvermerkt Eigenes aus *ihrer* Sache dazugeben

können. Diese Beigabe ist dasjenige, was der Laie, gemessen an dem, was er ohne Auslegung für den Inhalt des Textes hält, notwendig als Hineindeuten und Willkür bemängelt.

Der Wille zur Macht

Was »Wille« heißt, kann jedermann jederzeit bei sich erfahren: Wollen ist ein Streben nach etwas. Was »Macht« bedeutet, kennt jeder aus der alltäglichen Erfahrung: die Ausübung der Gewalt. Was dann vollends »Wille *zur* Macht« besagt, ist so klar, daß einer nur ungern diesem Wortgefüge noch eine besondere Erläuterung mitgibt. »Wille zur Macht« ist eindeutig ein Streben nach der Möglichkeit der Gewaltausübung, ein Streben nach Machtbesitz. Der »Wille *zur* Macht« drückt noch »ein Gefühl des Mangels« aus. Der Wille »zu« ist noch nicht Macht selbst, weil noch nicht eigens Machthabe. Das Verlangen nach solchem, was noch nicht ist, gilt als Zeichen des Romantischen. Doch dieser Wille zur Macht ist als Trieb der Machtergreifung zugleich auch die reine Gier nach Gewalttätigkeit. Solche Auslegungen des »Willens zur Macht«, in denen sich Romantik und Bösartigkeit treffen möchten, verunstalten den Sinn des Grundwortes der Metaphysik Nietzsches; denn er denkt anderes, wenn er »Wille zur Macht« sagt.

Wie sollen wir den »Willen zur Macht« im Sinne Nietzsches verstehen? Der Wille gilt als ein seelisches Vermögen, das die psychologische Betrachtung seit langem schon gegen den Verstand und das Gefühl abgrenzt. In der Tat begreift auch Nietzsche den Willen zur Macht psychologisch. Er umgrenzt aber das Wesen des Willens nicht nach einer üblichen Psychologie, sondern er setzt umgekehrt das Wesen und die Aufgabe der Psychologie gemäß dem Wesen des Willens zur

Macht an. Nietzsche fordert die Psychologie als »Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*« (»Jenseits von Gut und Böse«, n. 23).

Was ist der Wille zur Macht? Er ist »das innerste Wesen des Seins« (»Der Wille zur Macht«, n. 693). Das will sagen: Der Wille zur Macht ist der Grundcharakter des Seienden als eines solchen. Das Wesen des Willens zur Macht läßt sich daher nur im Blick auf das Seiende als solches, d. h. metaphysisch, erfragen und denken. Die Wahrheit dieses Entwurfes des Seienden auf das Sein im Sinne des Willens zur Macht hat metaphysischen Charakter. Sie duldet keine Begründung, die sich auf die Art und Verfassung des je besonderen Seienden beruft, weil dieses angerufene Seiende *als ein solches* nur ausweisbar wird, wenn zuvor schon das Seiende auf den Grundcharakter des Willens zur Macht als Sein entworfen ist.

Steht dieser Entwurf dann allein im Belieben dieses einzelnen Denkers? So scheint es. Dieser Anschein der Willkür belastet zunächst auch die Darlegung dessen, was Nietzsche denkt, wenn er das Wortgefüge »Wille zur Macht« sagt. Aber Nietzsche hat in den von ihm selbst veröffentlichten Schriften kaum vom Willen zur Macht gesprochen. Dies kann als ein Zeichen dafür gelten, daß er dies Innerste der von ihm erkannten Wahrheit über das Seiende als solches möglichst lange behüten und in den Schutz eines einmalig einfachen Sagens stellen wollte. Genannt ist der Wille zur Macht, aber noch ohne die Auszeichnung zum Grundwort, im zweiten Teil von »Also sprach Zarathustra« (1883). Die Überschrift des Stückes, darin der erste volle Wesensblick in das so Genannte vollzogen ist, gibt einen Wink für das rechte Verstehen. In dem Stück »Von der Selbst-Überwindung« sagt Nietzsche: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.« Darnach ist der Wille zur Macht der

Grundcharakter des Lebens. »Leben« gilt Nietzsche als anderes Wort für Sein. »Das ›Sein‹ — wir haben keine andere Vorstellung davon als *›leben‹*. — Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« (»Der Wille zur Macht«, n. 582) Wollen aber ist Herrsein-wollen. Dieser Wille ist noch im Willen des Dienenden, nicht etwa sofern er darnach strebt, aus der Rolle des Knechtes sich zu befreien, sondern sofern er Knecht und Diener ist und als ein solcher immer noch den Gegenstand seiner Arbeit unter sich hat, dem er »befiehlt«. Und sofern der Diener als ein solcher dem Herrn sich unentbehrlich macht und den Herrn so an sich zwingt und auf sich (den Knecht) anweist, herrscht der Knecht über den Herrn. Das Dienersein ist noch eine Art des Willens zur Macht. Wollen wäre niemals ein Herrsein-wollen, wenn der Wille nur ein Wünschen und Streben bliebe, statt von Grund aus und nur: Befehl zu sein.

Worin aber hat der Befehl sein Wesen? Befehlen ist das Herrsein des Verfügens über die Möglichkeiten, die Wege, Weisen und Mittel des handelnden Wirkens. Was im Befehl befohlen wird, ist der Vollzug dieses Verfügens. Im Befehl gehorcht der Befehlende diesem Verfügen und gehorcht so sich selber. Dergestalt ist der Befehlende sich selbst überlegen, indem er noch sich selbst wagt. Befehlen ist Selbst-Überwindung und bisweilen schwerer als Gehorchen. Nur dem, der nicht sich selbst gehorchen kann, muß befohlen werden. Aus dem Befehlscharakter des Willens fällt ein erstes Licht auf das Wesen des Willens zur Macht.

Die Macht jedoch ist nicht das Ziel, *zu* dem der Wille als einem Außerhalb seiner erst *hin* will. Der Wille strebt nicht nach Macht, sondern west bereits und nur im Wesensbezirk der Macht. Gleichwohl ist der Wille nicht einfach Macht, und die Macht ist nicht einfach Wille. Statt dessen gilt dies: Das Wesen der Macht ist *Wille zur* Macht, und das Wesen des Willens ist Wille *zur Macht*. Nur aus diesem Wissen des

Wesens kann Nietzsche statt »Wille« auch »Macht« und statt »Macht« schlechthin »Wille« sagen. Dies bedeutet aber nie die Gleichsetzung von Wille und Macht. Nietzsche verkoppelt auch nicht beide, als seien sie ein zuvor gesondertes, erst nachträglich zusammengesetztes Gebilde. Vielmehr soll das Wortgefüge »Wille zur Macht« gerade die unzertrennliche Einfachheit eines gefügten und einzigen Wesens nennen: das Wesen der Macht.

Macht machtet nur, indem sie Herr wird über die je erreichte Machtstufe. Macht ist nur dann und nur so lange Macht, als sie Machtsteigerung bleibt und sich das Mehr in der Macht befiehlt. Schon das bloße Innehalten in der Machtsteigerung, das Stehenbleiben auf einer Machtstufe, setzt den Beginn der Ohnmacht. Zum Wesen der Macht gehört die Übermächtigung ihrer selbst. Diese entspringt der Macht selbst, sofern sie Befehl ist und als Befehl sich selbst zur Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe ermächtigt. So ist die Macht ständig unterwegs »zu« ihr selbst, nicht nur zu einer nächsten Machtstufe, sondern zur Bemächtigung ihres reinen Wesens.

Das Gegenwesen des Willens zur Macht ist daher nicht der im Gegensatz zu einem bloßen »Streben nach Macht« erreichte »Besitz« der Macht, sondern die »Ohnmacht zur Macht« (»Der Antichrist«, VIII, 233). Dann besagt Wille zur Macht nichts anderes als Macht zur Macht. Gewiß; nur bedeuten Macht und Macht hier nicht dasselbe, sondern Macht zur Macht heißt: Ermächtigung zur Übermächtigung. Nur die so verstandene Macht zur Macht trifft das volle Wesen der Macht. In dieses Wesen der Macht bleibt das Wesen des Willens als Befehlen gebunden. Sofern aber Befehlen ein Sichselbergehorchen ist, kann insgleichen der Wille, dem Machtwesen entsprechend, als *Wille zum Willen* begriffen werden. Auch hier sagt »Wille« je Unterschiedenes:

einmal Befehlen und zum anderen Verfügen über die Wirkungsmöglichkeiten.

Wenn nun aber die Macht je Macht zur Macht und der Wille je Wille zum Willen ist, sind dann nicht doch Macht und Wille dasselbe? Sie sind das Selbe im Sinne der wesenhaften Zusammengehörigkeit in die Einheit *eines* Wesens. Sie sind nicht das Selbe im Sinne des gleichgültigen Einerlei zweier sonst getrennter Wesen. Wille für sich gibt es so wenig wie Macht für sich. Wille und Macht, je für sich gesetzt, erstarren zu künstlich aus dem Wesen des »Willens zur Macht« herausgebrochenen Begriffsstücken. Nur der Wille zum Willen ist Wille, nämlich zur Macht im Sinne der Macht zur Macht.

Der »Wille zur Macht« ist das Wesen der Macht. Dieses *Wesen* der Macht, aber nie nur ein Macht*quantum*, bleibt freilich das Ziel des Willens, in der wesenhaften Bedeutung, daß der Wille nur im Wesen der Macht selbst Wille sein kann. Deshalb braucht der Wille notwendig dieses Ziel. Darum waltet im Wesen des Willens der Schrecken vor der Leere. Sie besteht in der Auslöschung des Willens, im Nichtwollen. Deshalb gilt vom Willen: »eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen. —« (»Zur Genealogie der Moral«, 3. Abhandlung, n. 1) »Das Nichts wollen« heißt hier: die Verkleinerung, die Verneinung, die Vernichtung, die Verwüstung wollen. In solchem Wollen sichert sich die Macht immer noch die Befehlsmöglichkeit. So ist denn auch die Weltverneinung nur ein versteckter Wille zur Macht.

Alles Lebendige ist Wille zur Macht. »Haben und mehr haben wollen, *Wachstum* mit Einem Wort – das ist das Leben selber.« (»Der Wille zur Macht«, n. 125) Jede bloße Lebenserhaltung ist schon Niedergang des Lebens. Macht ist der Befehl zu Mehr-Macht. Damit aber der Wille zur Macht als Übermächtigung eine Stufe übersteigen kann, muß diese

Stufe nicht nur erreicht, sondern festgehalten und gesichert werden. Nur aus solcher Machtsicherheit läßt sich die erreichte Macht erhöhen. Machtsteigerung ist daher in sich zugleich wieder Machterhaltung. Die Macht kann sich selbst zu einer Übermächtigung nur ermächtigen, indem sie Steigerung und Erhaltung *zumal* befiehlt. Dazu gehört, daß die Macht selbst und nur sie die Bedingungen der Steigerung und der Erhaltung setzt.

Welcher Art sind diese vom Willen zur Macht selbst gesetzten und so durch ihn bedingten Bedingungen seiner selbst? Nietzsche antwortet darauf mit einer Aufzeichnung aus dem letzten Jahr seines wachen Denkens (1887/88): »Der Gesichtspunkt des ›Werts‹ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« (»Der Wille zur Macht«, n. 715)

Die Bedingungen, die der Wille zur Macht zur Ermächtigung seines eigenen Wesens setzt, sind Gesichtspunkte. Solche Augenpunkte werden zu dem, was sie sind, nur durch die »Punktation« eines eigentümlichen Sehens. Dieses punktierende Sehen nimmt seine »Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens«. Das solche Gesichtspunkte setzende Sehen gibt sich den Ausblick auf »das Werden«. Für Nietzsche behält dieser abgeblaßte Titel »Werden« den erfüllten Gehalt, der sich als das Wesen des Willens zur Macht enthüllte. Wille zur Macht ist Übermächtigung der Macht. Werden meint nicht das unbestimmte Fließen eines charakterlosen Wechselns beliebig vorhandener Zustände. Werden meint aber auch nicht »Entwicklung zu einem Ziel«. Werden ist die machtende Übersteigerung der jeweiligen Machtstufe. Werden meint in Nietzsches Sprache die aus ihm selbst waltende Bewegtheit des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden.

Deshalb ist alles Sein »Werden«. Der weite Ausblick auf das Werden ist der Vor- und Durchblick in das Machten des Willens zur Macht aus der einzigen Absicht, daß er als solcher »sei«. Dieser ausblickende Durchblick in den Willen zur Macht gehört aber zu ihm selbst. Der Wille zur Macht ist als Ermächtigung *zur* Übermächtigung vor- und durchblickend — Nietzsche sagt: »perspektivisch«. Allein die »Perspektive« bleibt niemals eine bloße Durchblicksbahn, auf der etwas erschaut wird, sondern das hindurchblickende Ausblicken sieht es ab auf »Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen«. Die in solchem »Sehen« gesetzten »Gesichtspunkte« sind als Bedingungen von der Art, daß *auf* sie und *mit* ihnen gerechnet werden muß. Sie haben die Form von »Zahlen« und »Maßen«, d. h. Werten. Werte »sind überall *reduzierbar* auf jene Zahl- und Maß-Skala der Kraft.« (»Der Wille zur Macht«, n. 710) »Kraft« versteht Nietzsche stets im Sinne von Macht, d. h. als Wille zur Macht. Die Zahl ist wesenhaft »perspektivische Form« (»Der Wille zur Macht«, n. 490), somit gebunden in das dem Willen zur Macht eigene »Sehen«, das seinem Wesen nach das Rechnen mit Werten ist. Der »Wert« hat den Charakter des »Gesichtspunktes«. Werte gelten und »sind« nicht »an sich«, um dann gelegentlich auch zu »Gesichtspunkten« zu werden. Der Wert ist »wesentlich der Gesichtspunkt« des machtend-rechnenden Sehens des Willens zur Macht (»Der Wille zur Macht«, n. 715).

Nietzsche spricht von den Bedingungen des Willens zur Macht, indem er sie »Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen« nennt. Er sagt hier mit Bedacht nicht Erhaltungs- *und* Steigerungsbedingungen, so als würde da Verschiedenes erst zusammengebracht, wo es doch nur Eines gibt. Dieses eine einheitliche Wesen des Willens zur Macht regelt die ihm eigene Verflechtung. Zur Übermächtigung gehört solches, was als

jeweilige Machtstufe überwunden wird, und solches, was überwindet. Das zu Überwindende muß einen Widerstand setzen und dazu selbst ein Ständiges sein, das sich hält und erhält. Aber auch das Überwindende muß einen Stand haben und standhaft sein, sonst könnte es weder über sich hinausgehen, noch in der Steigerung ohne Schwanken und seiner Steigerungsmöglichkeit sicher bleiben. Umgekehrt ist alles Absehen auf die Erhaltung nur umwillen der Steigerung. Weil das Sein des Seienden als Wille zur Macht in sich diese Verflechtung ist, bleiben die Bedingungen des Willens zur Macht, d. h. die Werte, »auf komplexe Gebilde« bezogen. Diese Gestalten des Willens zur Macht, z. B. Wissenschaft (Erkenntnis), Kunst, Politik, Religion, nennt Nietzsche auch »Herrschaftsgebilde«.

Oft bezeichnet er nicht nur die Bedingungen für diese Herrschaftsgebilde als Werte, sondern auch die Herrschaftsgebilde selbst. Sie schaffen nämlich die Wege und Einrichtungen und somit die Bedingungen, unter denen die Welt, die wesenhaft »Chaos« und nie »Organismus« ist, als Wille zur Macht sich ordnet. So wird die zunächst befremdliche Rede verständlich, »Wissenschaft« (Erkenntnis, Wahrheit) und »Kunst« seien »Werte«.

»Woran mißt sich objektiv der *Wert?* Allein an dem Quantum *gesteigerter* und *organisierter Macht*...« (»Der Wille zur Macht«, n. 674)

Sofern der Wille zur Macht die wechselnde Verflechtung von Machterhaltung und Machtsteigerung ist, bleibt jedes vom Willen zur Macht durchwaltete Herrschaftsgebilde als sich steigerndes beständig, als sich erhaltendes aber unbeständig. Seine innere Beständigkeit (Dauer) ist daher wesentlich eine verhältnismäßige. Diese »relative Dauer« eignet dem »Leben«, zu dem je, weil es nur »innerhalb des Werdens«, d. h. des Willens zur Macht ist, »ein fließendes Machtgrenzen-be-

stimmen« gehört. (»Der Wille zur Macht«, n. 492) Weil der Werdecharakter des Seienden aus dem Willen zur Macht sich bestimmt, *ist* »alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen« (»Der Wille zur Macht«, n. 552). Die »komplexen Gebilde« des Willens zur Macht sind von »relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens«.

Dergestalt ist alles Seiende, weil es als Wille zur Macht west, »perspektivisch«. »Der Perspektivismus« (d. h. die Verfassung des Seienden als Gesichtspunkte-setzendes, rechnendes Sehen) ist es,

> »vermöge dessen jedes Kraftzentrum — und nicht nur der Mensch — *von sich aus* die ganze übrige Welt konstruiert, d. h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet ...« (»Der Wille zur Macht«, n. 636) »Wollte man heraus aus der Welt der Perspektiven, so ginge man zu Grunde.« (XIV, 13)

Der Wille zur Macht ist seinem innersten Wesen nach ein perspektivisches Rechnen mit den Bedingungen seiner Möglichkeit, die er als solche selbst setzt. Der Wille zur Macht ist in sich Werte-setzend.

> »Die Frage der Werte ist *fundamentaler* als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Ernst erst unter der Voraussetzung, daß die Wertfrage beantwortet ist.« (»Der Wille zur Macht«, n. 588)
>
> »... *Wollen* überhaupt ist soviel wie *Stärker*-werden-wollen, Wachsen-wollen — und *dazu* auch die *Mittel* wollen.« (»Der Wille zur Macht«, n. 675)

Die wesentlichen »Mittel« aber sind jene »Bedingungen«, unter denen der Wille zur Macht seinem Wesen nach steht: die »Werte«. »In allem Willen ist *Schätzen*—« (XIII, 172).

Der Wille zur Macht — und er allein — ist der Wille, der *Werte* will. Deshalb muß er zuletzt ausdrücklich jenes werden und bleiben, von wo alle Wertsetzung ausgeht und was alle Wert-

schätzung beherrscht: das »Prinzip der Wertsetzung«. Sobald daher im Willen zur Macht eigens der Grundcharakter des Seienden als eines solchen erkannt ist und so der Wille zur Macht sich selbst zu bekennen wagt, wird das Durchdenken des Seienden als solchen in seiner Wahrheit, d. h. die Wahrheit als Denken des Willens zur Macht, unausweichlich zu einem Denken nach Werten.

Die Metaphysik des Willens zur Macht – und nur sie – ist mit Recht und notwendig ein Wertdenken. Im Rechnen mit Werten und im Schätzen nach Wertverhältnissen rechnet der Wille zur Macht mit sich selbst. Im Wertdenken besteht das Selbst-Bewußtsein des Willens zur Macht, wobei der Name »Bewußtsein« nicht mehr ein gleichgültiges Vorstellen bedeutet, sondern das machtende und ermächtigende Rechnen mit sich selbst. Das Wertdenken gehört wesenhaft zum Selbstsein des Willens zur Macht, zu der Art, wie er subiectum (auf sich Gestelltes, allem Zugrundeliegendes) ist. Der Wille zur Macht enthüllt sich als die durch das Wertdenken ausgezeichnete Subjektivität. Sobald das Seiende als solches im Sinne dieser Subjektivität, d. h. als Wille zur Macht, erfahren ist, muß alle Metaphysik als die Wahrheit über das Seiende als solches durchgängig für ein Wertdenken, Wertsetzen gehalten werden. Die Metaphysik des Willens zur Macht deutet alle ihr voraufgegangenen metaphysischen Grundstellungen im Lichte des Wertgedankens. Alle metaphysische Auseinandersetzung ist ein Entscheiden über Rangordnungen von Werten.

Der Nihilismus

Platon, mit dessen Denken die Metaphysik beginnt, begreift das Seiende als solches, d. h. das Sein des Seienden, als Idee. Die Ideen sind das je *Eine* zum Mannigfaltigen, das in ihrem

Lichte erst erscheint und so erscheinend auch allererst *ist*. Die Ideen sind als dieses einigende Eine zugleich das Beständige, Wahre, im Unterschied zum Wechselnden und Scheinbaren. Aus der Metaphysik des Willens zur Macht her begriffen, müssen die Ideen als Werte und die höchsten Einheiten als die obersten Werte gedacht werden. Platon selbst erhellt das Wesen der Idee aus der *höchsten Idee*, der Idee des Guten (ἀγαθόν). »Gut« aber heißt für die Griechen das, was tauglich macht zu etwas und dieses ermöglicht. Die Ideen als das Sein machen das Seiende dazu tauglich, Sichtbares, also Anwesendes, d. h. ein Seiendes zu sein. *Das Sein hat seitdem als das einigende Eine in aller Metaphysik den Charakter der »Bedingung der Möglichkeit«*. Diesem Charakter des Seins hat Kant durch die transzendentale Bestimmung des Seins als Gegenständlichkeit (Objektivität) eine von der Subjektivität des »ich denke« her bestimmte Auslegung gegeben. Nietzsche hat diese Bedingungen der Möglichkeit aus der Subjektivität des Willens zur Macht her als »Werte« begriffen.

Allein Platons Begriff des Guten enthält nicht den Wertgedanken. Die Ideen Platons sind nicht Werte; denn das Sein des Seienden ist noch nicht als Wille zur Macht entworfen. Indes kann Nietzsche aus *seiner* metaphysischen Grundstellung her die Platonische Auslegung des Seienden, die Ideen und somit das Übersinnliche, als Werte deuten. In dieser Deutung wird alle Philosophie seit Platon zur Metaphysik der Werte. Das Seiende als solches wird im Ganzen aus dem Übersinnlichen begriffen und dieses zugleich als das wahrhaft Seiende erkannt, sei dieses Übersinnliche nun Gott als der Schöpfer- und Erlösergott des Christentums, sei das Übersinnliche das Sittengesetz, sei es die Autorität der Vernunft, der Fortschritt, das Glück der Meisten. Überall wird das unmittelbar vorhandene Sinnliche an einer Wünschbar-

keit, an einem Ideal gemessen. Alle Metaphysik ist Platonismus. Das Christentum und die Formen seiner neuzeitlichen Verweltlichung sind »Platonismus für's ›Volk‹« (VII, 5). Die Wünschbarkeiten denkt Nietzsche als die »obersten Werte«. Jede Metaphysik ist ein »System von Wertschätzungen« oder, wie Nietzsche sagt, Moral, »als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen verstanden, unter denen das Phänomen ›Leben‹ entsteht. —« (»Jenseits von Gut und Böse«, n. 19)

Die vom Wertgedanken her vollzogene Auslegung aller Metaphysik ist die »moralische«. Aber diese Auslegung der Metaphysik und ihrer Geschichte betreibt Nietzsche nicht als historisch-gelehrte Betrachtung des Vergangenen, sondern als geschichtliche Entscheidung des Künftigen. Wenn der Wertgedanke zum Leitfaden wird für die geschichtliche Besinnung auf die Metaphysik als den Grund der abendländischen Geschichte, dann heißt dies zuerst: Der Wille zur Macht ist das einzige Prinzip der Wertsetzung. Wo der Wille zur Macht als der Grundcharakter des Seienden sich zu bekennen wagt, muß alles daraufhin geschätzt werden, ob es den Willen zur Macht steigert oder herabsetzt und hemmt. Als Grundcharakter bedingt der Wille zur Macht alles Seiende in seinem Sein. Diese höchste Bedingung des Seienden als solchen ist der maßgebende Wert.

Sofern die bisherige Metaphysik den Willen zur Macht nicht eigens als das Prinzip der Wertsetzung kennt, wird in der Metaphysik des Willens zur Macht dieser zum »Prinzip einer neuen Wertsetzung«. Weil von der Metaphysik des Willens zur Macht aus alle Metaphysik moralisch als Wertung begriffen ist, wird die Metaphysik des Willens zur Macht zur Wertsetzung, und zwar zu einer »neuen«. Ihr Neues besteht in einer »Umwertung der bisherigen Werte«.

Diese Umwertung macht das vollendete Wesen des Nihilis-

mus aus. Aber sagt nicht schon der Name Nihilismus, daß nach dieser Lehre alles nichtig und nichts sei und jeder Wille und jedes Werk umsonst? Allein der Nihilismus ist nach dem Begriff Nietzsches weder eine Lehre und Meinung, noch bedeutet er überhaupt das, was der zunächst verstandene Name uns einreden möchte: die Auflösung von allem in das bloße Nichts.

Nietzsche hat seine aus der Metaphysik des Willens zur Macht entspringende und wesenhaft *ihr* zugehörige Erkenntnis des Nihilismus nicht in dem geschlossenen Zusammenhang dargestellt, der seinem metaphysischen Geschichtsblick vorschwebte, dessen reine Gestalt wir jedoch nicht kennen und auch nie mehr aus den erhaltenen Bruchstücken zu erschließen vermögen. Aber Nietzsche hat gleichwohl innerhalb des Bezirkes seines Denkens das mit dem Titel »Nihilismus« Gemeinte nach allen für ihn wesentlichen Hinsichten und Stufen und Arten durchdacht und die Gedanken in vereinzelten Niederschriften verschiedenen Umfanges und verschiedenen Prägungsgrades festgelegt.

Eine Aufzeichnung lautet (»Der Wille zur Macht«, n. 2): »Was bedeutet Nihilismus? – *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹«. Nihilismus ist der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Der Hinfall dieser Werte ist der Einsturz der bisherigen Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Der Vorgang der Entwertung der bisherigen obersten Werte ist somit nicht eine geschichtliche Begebenheit unter vielen anderen, sondern das Grundgeschehen der von der Metaphysik getragenen und geführten abendländischen Geschichte. Sofern die Metaphysik durch das Christentum eine eigentümliche theologische Prägung erfahren hat, muß die Entwertung der bisherigen obersten Werte auch theologisch ausgedrückt werden durch das Wort: »Gott

ist tot«. »Gott« meint hier überhaupt das Übersinnliche, das sich als die »wahre«, »jenseitige« ewige Welt gegenüber der hiesigen »irdischen« als das eigentliche und einzige Ziel geltend macht. Wenn der kirchlich-christliche Glaube ermattet und seine weltliche Herrschaft einbüßt, verschwindet nicht schon die Herrschaft dieses Gottes. Vielmehr verkleidet sich seine Gestalt, sein Anspruch verhärtet sich in der Unkenntlichkeit. An die Stelle der Autorität Gottes und der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, die Herrschaft der Vernunft, der Gott des geschichtlichen Fortschritts, der soziale Instinkt.

Daß die bisherigen obersten Werte sich entwerten, will sagen: Diese Ideale büßen ihre geschichtsgestaltende Kraft ein. Wenn aber der »Tod Gottes« und der Hinfall der obersten Werte Nihilismus ist, wie kann einer dann noch behaupten, der Nihilismus sei nichts Negatives? Was betreibt entschiedener die Vernichtung in das nichtige Nichts als der Tod und gar der Tod Gottes? Allein die Entwertung der bisherigen obersten Werte gehört zwar als Grundgeschehen der abendländischen Geschichte zum Nihilismus, *sie erschöpft jedoch niemals sein Wesen.*

Die Entwertung der bisherigen obersten Werte führt zunächst dahin, daß die Welt wertlos aussieht. Die bisherigen Werte sind zwar entwertet, aber das Seiende im Ganzen bleibt, und die Not, eine Wahrheit über das Seiende aufzurichten, steigert sich nur. Die Unentbehrlichkeit von neuen Werten drängt sich vor. Die Setzung neuer Werte kündigt sich an. Ein Zwischenzustand entsteht, durch den die gegenwärtige Weltgeschichte hindurchgeht. Dieser Zwischenzustand bringt es mit sich, daß gleichzeitig die Rückkehr der bisherigen Wertwelt noch erhofft, ja noch betrieben und dennoch die Gegenwart einer neuen Wertwelt gespürt und, wenngleich wider Willen, schon anerkannt wird. Dieser

Zwischenzustand, in dem die geschichtlichen Völker der Erde ihren Untergang oder Neubeginn entscheiden müssen, dauert solange, als der Anschein sich aufrecht erhält, die geschichtliche Zukunft sei noch durch einen vermittelnden Ausgleich zwischen den alten und den neuen Werten der Katastrophe zu entziehen.

Die Entwertung der bisherigen obersten Werte bedeutet jedoch nicht eine nur verhältnismäßige Einbuße ihrer Geltung, sondern »die Entwertung ist der völlige Umsturz der bisherigen Werte«. Dieser schließt die unbedingte Notwendigkeit der Setzung neuer Werte ein. Die Entwertung der bisherigen obersten Werte ist nur die geschichtliche Vorstufe eines Geschichtsganges, dessen Grundzug sich als die Umwertung aller bisherigen Werte zur Herrschaft bringt. Die Entwertung der bisherigen obersten Werte bleibt zum voraus in die verborgen zuwartende Umwertung aller Werte eingelassen. Der Nihilismus treibt deshalb nicht auf die bloße Nichtigkeit hinaus. Sein eigentliches Wesen liegt in der bejahenden Art einer Befreiung. Nihilismus ist die einer völligen Umkehrung aller Werte zugekehrte Entwertung der bisherigen Werte. In solcher weit zurück und zugleich voraus sich erstreckenden, jederzeit sich entscheidenden Zukehr verbirgt sich der Grundzug des Nihilismus als Geschichte.

Was soll dann aber noch das verneinende Wort Nihilismus für das, was im Wesen Bejahung ist? Der Name sichert dem bejahenden Wesen des Nihilismus die höchste Schärfe des Unbedingten, das jede Vermittlung verwirft. Nihilismus sagt dann: *Nichts* von den bisherigen Wertsetzungen soll mehr gelten, alles Seiende muß *im Ganzen* anders, d. h. im Ganzen auf andere Bedingungen gesetzt werden. Sobald durch die Entwertung der bisherigen obersten Werte die Welt wertlos aussieht, drängt sich ein Äußerstes vor, was wiederum nur durch ein Äußerstes abgelöst werden kann

(vgl. »Der Wille zur Macht«, n. 55). Die Umwertung muß eine unbedingte sein und alles Seiende in eine ursprüngliche Einheit stellen. Die ursprünglich-vorgreifend-einigende Einheit macht jedoch das Wesen der Totalität aus. In dieser Einheit waltet die seit der abendländischen Frühe das Sein prägende Bestimmung des ἕν.

Weil die Meisterung des Chaos aus der neuen Wertsetzung durch diese schon unter das Gesetz der Totalität gebracht ist, muß jeder menschliche Anteil am Vollzug der neuen Ordnung die Auszeichnung der Totalität in sich tragen. Mit dem Nihilismus kommt daher geschichtlich die Herrschaft des »Totalen« herauf. Darin bekundet sich der ans Licht drängende Grundzug des eigentlich bejahenden Wesens des Nihilismus. Die Totalität bedeutet freilich niemals eine bloße Steigerung des Halben, aber auch nicht die Übertreibung des Gewohnten, als könnte das Totale je durch mengenmäßige Erweiterung und Abänderung des schon Bestehenden erreicht werden. Die Totalität gründet stets in der vorausgreifenden Entschiedenheit einer wesenhaften Umkehrung. Daher mißlingt auch jeder Versuch, das in der unbedingten Umkehrung entspringende Neue mit den Mitteln bisheriger Denk- und Erfahrungsweisen zu verrechnen.

Aber selbst durch die Anerkennung des bejahenden Charakters des europäischen Nihilismus erreichen wir noch nicht sein innerstes Wesen; denn der Nihilismus ist weder nur *eine* Geschichte, noch auch der *Grundzug* der abendländischen Geschichte, er ist die Gesetzlichkeit dieses Geschehens, seine »Logik«. Die Ansetzung der obersten Werte, ihre Verfälschung, ihre Entwertung, ihre Absetzung, das zeitweilig wertlose Aussehen der Welt, die Notwendigkeit einer Ersetzung der bisherigen Werte durch neue, die Neusetzung als Umwertung, die Vorstufen dieser Umwertung – alles dies

umschreibt eine eigene Gesetzlichkeit der Wertschätzungen, in denen die Weltauslegung wurzelt.

Diese Gesetzlichkeit ist die Geschichtlichkeit der abendländischen Geschichte, erfahren aus der Metaphysik des Willens zur Macht. Als Gesetzlichkeit der Geschichte entfaltet der Nihilismus eine Folge verschiedener Stufen und Gestalten seiner selbst. Daher sagt der bloße Name Nihilismus zu wenig, weil er in einer Vieldeutigkeit hin- und herschwingt. Nietzsche wehrt die Meinung, der Nihilismus sei die Ursache des Verfalls, durch den Hinweis ab, daß er als die »Logik« des Verfalls über diesen gerade hinaustreibe. Die Ursache des Nihilismus aber ist die Moral im Sinne der Ansetzung von übernatürlichen Idealen des Wahren und Guten und Schönen, die »an sich« gelten. Die Setzung der obersten Werte setzt zugleich die Möglichkeit ihrer Entwertung, die bereits damit beginnt, daß sie sich als unerreichbar erweisen. Das Leben erscheint somit als untauglich und am schlechtesten geeignet, diese Werte zu verwirklichen. Deshalb ist die »Vorform« des eigentlichen Nihilismus der Pessimismus (»Der Wille zur Macht«, n. 9).

Der Pessimismus verneint die bestehende Welt. Aber seine Verneinung ist zweideutig. Sie kann einfach den Niedergang und das Nichts wollen. Sie kann aber auch das Bestehende ablehnen und so eine Bahn für die neue Weltgestaltung freimachen. Hierdurch entfaltet sich der Pessimismus »als Stärke«. Er hat ein Auge für das, was ist. Er sieht das Gefährliche und Unsichere und sucht nach den Bedingungen, die eine Meisterung der geschichtlichen Lage versprechen. Den Pessimismus aus der Stärke kennzeichnet das Vermögen der »Analytik«, worunter Nietzsche nicht die aufgeregte Zerfaserung und Auflösung der »historischen Situation« versteht, sondern das kalte, weil schon wissende Auseinanderlegen und Zeigen der Gründe, warum das Seiende so ist, wie

es ist. Der Pessimismus, der nur Niedergang sieht, kommt dagegen aus der »Schwäche«, sucht überall das Düstere, lauert auf die Gelegenheiten des Mißlingens und glaubt so zu sehen, wie alles kommen wird. Er versteht alles und vermag für jede Begebenheit eine Entsprechung aus der Vergangenheit beizubringen. Sein Kennzeichen ist im Unterschied zur »Analytik« der »Historismus« (»Der Wille zur Macht«, n. 10).

Durch diese Zweideutigkeit des Pessimismus kommen nun aber äußerste Positionen zur Entfaltung. Sie umschreiben einen Bereich, aus dem erst das eigentliche Wesen des Nihilismus in mannigfachen Stufen hervortreibt. Zunächst ergibt sich wieder ein »Zwischenzustand«. Bald macht sich nur der »unvollständige Nihilismus« breit, bald wagt sich schon der »extreme Nihilismus« hervor. Der »unvollständige Nihilismus« leugnet zwar die bisherigen obersten Werte, setzt jedoch nur neue Ideale an die alte Stelle (an die Stelle des »Urchristentums« den »Kommunismus«, an die Stelle des »dogmatischen Christentums« die »Wagnerische Musik«). Dieses Halbe verzögert die entschiedene Absetzung der obersten Werte. Die Verzögerung verschleiert das Entscheidende: daß mit der Entwertung der bisherigen obersten Werte vor allem die ihnen gemäße Stelle, das an sich bestehende »Übersinnliche« beseitigt werden muß.

Um vollständig zu werden, muß der Nihilismus durch die »Extreme« hindurch. Der »extreme Nihilismus« erkennt, daß es keine »ewige Wahrheit an sich« gibt. Sofern er es nur bei dieser Einsicht bewenden läßt und dem Verfall der bisherigen obersten Werte zuschaut, bleibt er »passiv«. Dagegen greift der »aktive« Nihilismus ein, stürzt um, indem er sich aus der bisherigen Art zu leben herausstellt und dem, was absterben will, erst recht noch »das Verlangen zum Ende« eingibt (»Der Wille zur Macht«, n. 1055).

Und gleichwohl soll dieser Nihilismus nicht negativ sein? Bestätigt nicht Nietzsche selbst den rein negativen Charakter des Nihilismus in jener einprägsamen Kennzeichnung des Nihilisten, die so lautet (»Der Wille zur Macht«, n. 585 A): »Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte *nicht* sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht«? Hier wird doch in zwiefacher Verneinung schlechthin alles verneint: einmal die vorhandene Welt und dann zugleich die von dieser vorhandenen Welt aus wünschbare übersinnliche Welt, das Ideal. Aber hinter dieser doppelten Verneinung steht bereits die einzige Bejahung der einen Welt, die das Bisherige abstößt und das Neue aus sich selbst einrichtet und eine an sich bestehende Überwelt nicht mehr kennt.

Der extreme, aber aktive Nihilismus räumt die bisherigen Werte mitsamt ihrem »Raum« (dem Übersinnlichen) aus und räumt der neuen Wertsetzung allererst Möglichkeiten ein. Im Hinblick auf diesen raumschaffenden und ins Freie tretenden Charakter des extremen Nihilismus spricht Nietzsche auch vom »ekstatischen Nihilismus« (»Der Wille zur Macht«, n. 1055). Dieser bejaht unter dem Anschein, lediglich Verneinung zu bleiben, weder ein Vorhandenes noch ein Ideal, wohl aber das *»Prinzip der Wertschätzung«*: den Willen zur Macht. Sobald dieser als Grund und Maß aller Wertsetzung ausdrücklich begriffen und eigens übernommen ist, hat der Nihilismus in sein bejahendes Wesen gefunden, seine Unvollständigkeit überwunden und einbezogen und sich so vollendet. Der ekstatische Nihilismus wird zum »klassischen Nihilismus«. Als solchen begreift Nietzsche seine Metaphysik. Wo der Wille zur Macht das ergriffene Prinzip der Wertsetzung ist, wird der Nihilismus zum »Ideal der *höchsten Mächtigkeit* des Geistes« (»Der Wille zur Macht«, n. 14). Indem jedes an sich bestehende

Seiende geleugnet und der Wille zur Macht als Ursprung und Maß des Schaffens bejaht wird, »könnte Nihilismus« *»eine göttliche Denkweise sein«* (»Der Wille zur Macht«, n. 15). Gedacht ist an die Göttlichkeit des Gottes Dionysos.

Bejahender läßt sich das bejahende Wesen des Nihilismus überhaupt nicht sagen. Nach seinem vollen metaphysischen Begriff ist dann der Nihilismus die Geschichte der Vernichtung der bisherigen obersten Werte auf dem Grunde der vorauswirkenden Umwertung, die wissentlich den Willen zur Macht als das Prinzip der Wertsetzung anerkennt. Umwertung meint daher auch nicht nur, daß an die alte und selbe Stelle der bisherigen Werte neue gesetzt werden, sondern der Titel meint stets und zuvor, *daß die Stelle selbst neu bestimmt wird.*

Darin liegt: Erst in der »Um-wertung« sind Werte *als* Werte gesetzt, d. h. in ihrem Wesensgrund als die Bedingungen des Willens zur Macht begriffen. Dessen Wesen gibt die Möglichkeit, »das Dionysische« metaphysisch zu denken.

Um-wertung ist, streng gedacht, Um-denken des Seienden als solchen im Ganzen auf »Werte«. Das schließt in sich: Der Grundcharakter des Seienden als solchen ist der Wille zur Macht. Der Nihilismus stellt sich erst als der »klassische« in sein eigenes Wesen. »Klassisch« gedacht, ist der »Nihilismus« zugleich der Titel für das geschichtliche Wesen der Metaphysik, sofern sich die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen in der Metaphysik des Willens zur Macht vollendet und ihre Geschichte durch diese sich deutet.

Wenn aber das Seiende als ein solches Wille zur Macht ist, wie bestimmt sich dann für Nietzsche die Gänze des Seienden im Ganzen? Im Sinne der wertesetzenden, umwertenden Metaphysik des klassischen Nihilismus lautet diese Frage: Welchen Wert hat das Ganze des Seienden?

»*Der Gesamtwert der Welt ist unabwertbar*« (»Der Wille zur Macht«, n. 708).

Dieser Grundsatz der Metaphysik Nietzsches will nicht sagen, das menschliche Vermögen sei außerstande, den Gesamtwert, der im Verborgenen gleichwohl bestehe, aufzufinden. Schon das Suchen nach einem Gesamtwert des Seienden ist in sich unmöglich, weil der Begriff eines Gesamtwertes ein Unbegriff bleibt; denn Wert ist wesenhaft die vom Willen zur Macht zu seiner Erhaltung und Steigerung gesetzte und so durch ihn bedingte Bedingung. Einen Gesamtwert für das Ganze setzen, hieße das Unbedingte unter bedingte Bedingungen stellen.

Also gilt: »Das Werden« (d. h. das Seiende im Ganzen) »*hat gar keinen Wert*« (»Der Wille zur Macht«, n. 708). Dies sagt wiederum nicht, das Seiende im Ganzen sei etwas Nichtiges oder nur Gleichgültiges. Der Satz hat wesenhaften Sinn. Er spricht die Wert-losigkeit der Welt aus. Nietzsche begreift allen »Sinn« als »Zweck« und »Ziel«, Zweck und Ziel jedoch als Werte (vgl. »Der Wille zur Macht«, n. 12). Demgemäß kann er sagen: »Die absolute *Wert*losigkeit, d. h. *Sinn*losigkeit« (»Der Wille zur Macht«, n. 617). »›die Ziellosigkeit an sich‹« ist »der Glaubensgrundsatz« des Nihilisten (»Der Wille zur Macht«, n. 25).

Aber den Nihilismus denken wir inzwischen nicht mehr »nihilistisch« als zerfallende Auflösung in das nichtige Nichts. Wert- und Ziellosigkeit können dann auch nicht mehr einen Mangel, nicht die bloße Leere und Abwesenheit bedeuten. Diese nihilistischen Titel für das Seiende im Ganzen meinen etwas Bejahendes und Wesendes, nämlich die Art, *wie* das Ganze des Seienden anwest. Das metaphysische Wort dafür heißt: die ewige Wiederkunft des Gleichen.

Das Befremdliche dieses Gedankens, den Nietzsche selbst den in mehrfachem Sinne »schwersten Gedanken« nennt, begreift nur, wer im voraus darauf bedacht ist, ihm auch die Befremdlichkeit zu wahren, ja diese sogar als den Grund dafür zu erkennen, daß der Gedanke der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« in die Wahrheit über das Seiende im Ganzen gehört. Wesentlicher fast als die Erläuterung seines Gehaltes bleibt daher zunächst die Einsicht in den Zusammenhang, aus dem allein die ewige Wiederkunft des Gleichen als die Bestimmung des Seienden im Ganzen zu denken ist.

Hier gilt: Das Seiende, das *als ein solches* den Grundcharakter des Willens zur Macht hat, kann *im Ganzen* nur ewige Wiederkehr des Gleichen sein. Und umgekehrt: Das Seiende, das *im Ganzen* ewige Wiederkunft des Gleichen ist, muß *als Seiendes* den Grundcharakter des Willens zur Macht haben. Die Seiendheit des Seienden und die Gänze des Seienden fordern aus der Einheit der Wahrheit des Seienden wechselweise die Art ihres jeweiligen Wesens.

Der Wille zur Macht setzt gesichtspunkthafte Bedingungen seiner Erhaltung und Steigerung, die Werte. Als gesetzte und damit bedingte Ziele müssen sie in ihrem Zielcharakter dem Machtwesen rein entsprechen. Die Macht kennt nicht Ziele »an sich«, bei denen sie ankommen könnte, um dabei stehen zu bleiben. Im Stillstand verleugnet sie ihr innerstes Wesen: die Übermächtigung. Ziele sind für die Macht zwar jenes, worauf es ankommt. Aber es kommt auf die Übermächtigung an. Diese entfaltet sich dort ins Höchste, wo Widerstände sind. Also muß das Machtziel stets den Charakter des Hindernisses haben. Weil Machtziele nur Hindernisse sein können, liegen sie aber auch immer bereits innerhalb des Machtkreises des Willens zur Macht. Das Hindernis ist als solches, auch wenn noch nicht »genommen«, doch schon wesenhaft

von der Bemächtigung übergriffen. Deshalb gibt es für das Seiende als Willen zur Macht keine Ziele außerhalb seiner, zu denen es fort- und wegschreitet.

Der Wille zur Macht geht als Übermächtigung seiner selbst wesenhaft *in sich selbst zurück* und gibt so dem Seienden im Ganzen, d. h. dem »Werden«, den einzigartigen Charakter der Bewegtheit. Die Weltbewegung hat somit keinen irgendwo für sich bestehenden und gleichsam als Mündungsgebiet das Werden aufnehmenden Zielzustand. Andererseits aber setzt der Wille zur Macht nicht nur zuweilen seine bedingten Ziele. Er ist als Übermächtigung ständig unterwegs zu seinem Wesen. Er ist ewig tätig und muß doch zugleich gerade ziel-los sein, sofern »Ziel« noch einen an sich bestehenden Zustand außerhalb seiner bedeutet. Das ziel-los ewige Machten des Willens zur Macht ist nun aber zugleich in seinen Lagen und Gestalten notwendig endlich (XII, 53); denn wäre es nach dieser Hinsicht unendlich, dann müßte es auch, seinem Wesen als Steigerung gemäß, »unendlich wachsen«. Aus welchem Überschuß sollte nun aber diese Steigerung kommen, wenn alles Seiende nur Wille zur Macht ist?

Überdies verlangt das Wesen des Willens zur Macht selbst je zu seiner Erhaltung und somit gerade für die jeweilige Möglichkeit seiner Steigerung, daß er je in einer festen Form umgrenzt und bestimmt, d. h. im Ganzen schon ein Sich-eingrenzendes sei. Zum Wesen der Macht gehört Ziel-Freiheit und daher im Ganzen Ziellosigkeit. Aber diese Ziel-Freiheit kann, gerade weil sie einzig je und je bedingte Zielsetzung fordert, ein uferloses Wegfluten der Macht nicht dulden. Das Ganze des Seienden, dessen Grundcharakter Wille zur Macht ist, muß daher eine feste Größe sein. Statt »Wille zur Macht« sagt Nietzsche zuweilen auch »Kraft«. Kraft (zumal auch die Natur-Kräfte) versteht er immer als

Willen zur Macht. »Etwas *Un*-festes von Kraft, etwas Undulatorisches ist *uns ganz undenkbar*.« (XII, 57)

Wer ist mit »uns« gemeint? Jene, die das Seiende als Willen zur Macht denken. Ihr Denken aber ist Festmachen und Begrenzen. »Die Welt, als Kraft, darf nicht unbegrenzt gedacht werden, denn sie *kann* nicht so gedacht werden, – wir verbieten uns den Begriff einer *unendlichen* Kraft *als mit dem Begriff ›Kraft‹ unverträglich*. Also – fehlt der Welt auch das Vermögen zur ewigen Neuheit.« (»Der Wille zur Macht«, n. 1062) Wer verbietet sich hier, den Willen zur Macht unendlich zu denken? Wer fällt den Machtspruch, daß der Wille zur Macht und das durch ihn bestimmte Seiende im Ganzen endlich sei? Diejenigen, die ihr eigenes Sein als Willen zur Macht erfahren, »– und jede andre Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* –« (»Der Wille zur Macht«, n. 1066).

Wenn das Seiende als solches Wille zur Macht und somit ewiges Werden ist, der Wille zur Macht aber die Ziel-losigkeit fordert und das endlose Fortschreiten zu einem Ziel an sich ausschließt, wenn zugleich das ewige Werden des Willens zur Macht in seinen möglichen Gestalten und Herrschaftsgebilden begrenzt ist, weil es nicht ins Endlose neu sein kann, dann muß das Seiende als Wille zur Macht im Ganzen das Gleiche wiederkommen lassen und die Wiederkunft des Gleichen muß eine ewige sein. Dieser »Kreislauf« enthält das »Urgesetz« des Seienden im Ganzen, wenn das Seiende als solches Wille zur Macht ist.

Die ewige Wiederkunft des Gleichen ist die Weise des Anwesens des Unbeständigen (des Werdenden) als solchen, dies aber in der höchsten Beständigung (im Kreisen), mit der einzigen Bestimmung, die stete Möglichkeit des Machtens zu sichern. Das Wiederkehren, Ankommen und Weggehen des Seienden, das als ewige Wiederkunft bestimmt ist, hat über-

all den Charakter des Willens zur Macht. Deshalb besteht auch die Gleichheit des wiederkehrenden Gleichen zuerst darin, daß in jedem Seienden je das Machten der Macht befiehlt und diesem Befehl zufolge eine Gleichheit der Beschaffenheit des Seienden bedingt. Wiederkunft des Gleichen heißt niemals, daß für irgendeinen Beobachter, dessen Sein nicht durch den Willen zur Macht bestimmt wäre, immer wieder das gleiche vormals Vorhandene wieder vorhanden ist.
»Wille zur Macht« sagt, *was* das Seiende als ein solches, d. h. in seiner Verfassung ist. »Ewige Wiederkunft des Gleichen« sagt, *wie* das Seiende solcher Verfassung im Ganzen ist. Mit dem »Was« ist das »Wie« des Seins alles Seienden mitbestimmt. Dieses Wie setzt zum voraus fest, *daß* jegliches Seiende in jedem Augenblick den Charakter seines »Daß« (seiner »Tatsächlichkeit«) aus diesem »Wie« empfängt. Weil die ewige Wiederkunft des Gleichen das Seiende im Ganzen auszeichnet, ist sie ein mit dem Willen zur Macht in eins gehöriger Grundcharakter des Seins, obzwar »ewige Wiederkehr« ein »Werden« nennt. Das Gleiche, das wiederkehrt, hat je nur verhältnismäßigen Bestand und ist daher das wesenhaft Bestandlose. Seine Wiederkehr aber bedeutet das immer wieder in den Bestand Bringen, d. h. Beständigung. Die ewige Wiederkehr ist die beständigste Beständigung des Bestandlosen. Seit dem Beginn der abendländischen Metaphysik aber wird das Sein im Sinne der Beständigkeit des Anwesens verstanden, wobei Beständigkeit zweideutig sowohl Festigkeit meint als auch Beharren. Nietzsches Begriff der ewigen Wiederkehr des Gleichen sagt dieses selbe Wesen des Seins. Nietzsche unterscheidet zwar das Sein als das Bestandhafte, Feste, Verfestigte und Starre gegen das Werden. Aber das Sein gehört doch in den Willen zur Macht, der sich aus einem Beständigen den Bestand sichern muß, einzig zwar, damit er sich übersteigen, d. h. *werden* kann.

Sein und Werden treten nur scheinbar in den Gegensatz, weil der Werdecharakter des Willens zur Macht im innersten Wesen ewige Wiederkehr des Gleichen und somit die beständige Beständigung des Bestandlosen ist. Deshalb kann Nietzsche in einer entscheidenden Aufzeichnung sagen (»Der Wille zur Macht«, n. 617):

»*Rekapitulation:*

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *höchste Wille zur Macht.*

Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen u. s. w.

Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung.*«

Auf der Höhe seines Denkens muß Nietzsche dem Grundzug dieses Denkens ins Äußerste folgen und die Welt hinsichtlich ihres *Seins* bestimmen. So entwirft und fügt er die Wahrheit des Seienden im Sinne der Metaphysik. Aber zugleich wird auf dem »Gipfel der Betrachtung« gesagt, um eine Welt des Seienden, d. h. des beharrend Anwesenden zu erhalten, sei eine »*zwiefache Fälschung*« nötig. Die Sinne geben in den Eindrücken ein Festgemachtes. Der Geist stellt, indem er vor-stellt, Gegenständliches fest. Jedesmal geschieht ein je verschiedenes Festmachen des sonst Bewegten und Werdenden. Dann wäre also der »höchste Wille zur Macht« als solche Beständigung des Werdens eine Verfälschung. Auf dem »Gipfel der Betrachtung«, wo die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen sich entscheidet, müßten ein Falsches und ein Schein errichtet werden. So wäre die Wahrheit ein Irrtum.

In der Tat. Die Wahrheit ist sogar für Nietzsche wesenhaft Irrtum, und zwar jene bestimmte »Art von Irrtum«, deren

Charakter sich nur dann hinreichend umgrenzt, wenn der Ursprung des Wesens der Wahrheit aus dem Wesen des Seins, und das will hier bedeuten: aus dem Willen zur Macht, eigens erkannt ist. Die ewige Wiederkehr des Gleichen sagt, *wie* das Seiende, das als All keinen Wert und kein Ziel an sich hat, im Ganzen *ist*. Die Wert-losigkeit des Seienden im Ganzen, eine scheinbar nur verneinende Bestimmung, gründet in der bejahenden, durch die dem Seienden im vorhinein die Gänze der ewigen Wiederkunft des Gleichen zugeteilt ist. Dieser Grundcharakterzug des Seienden im Ganzen verbietet nun aber auch, die Welt als einen »Organismus« zu denken; denn sie ist durch keinen in sich bestehenden Zweckzusammenhang gefügt und auf keinen Zielzustand an sich verwiesen. »Wir müssen es [das All] als Ganzes uns gerade so entfernt wie möglich von dem Organischen denken.« (XII, 60) Nur wenn das Seiende im Ganzen Chaos ist, bleibt ihm als Willen zur Macht die stete Möglichkeit gewährt, sich in je begrenzten Herrschaftsgebilden von verhältnismäßiger Dauer »organisch« zu gestalten. »Chaos« bedeutet aber nicht ein blind tobendes Durcheinander, sondern die auf eine Machtordnung drängende, Machtgrenzen absteckende, im Kampf um die Machtgrenzen stets entscheidungsträchtige Mannigfaltigkeit des Seienden im Ganzen.
Daß dieses Chaos im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen sei, wird erst zum befremdlichsten und furchtbarsten Gedanken, wenn die Einsicht erreicht und ernst genommen ist, daß das Denken dieses Gedankens die Wesensart des metaphysischen Entwurfes haben muß. Die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen wird allein vom Sein des Seienden selbst bestimmt. Sie ist weder ein nur persönliches Erlebnis des Denkers und in den Gültigkeitsbereich einer persönlichen Ansicht eingesperrt, noch läßt sich diese Wahrheit »wissenschaftlich«, d. h. durch Erforschung einzel-

ner Bereiche des Seienden, z. B. der Natur oder der Geschichte, beweisen.

Daß Nietzsche selbst aus der Leidenschaft, seine Zeitgenossen auf diesen »Gipfel« der metaphysischen »Betrachtung« zu führen, zu solchen Beweisen seine Zuflucht nimmt, deutet nur an, wie schwer und selten ein Mensch als Denker sich auf der Bahn eines von der Metaphysik geforderten Entwurfes und seiner Begründung zu halten vermag. Nietzsche hat ein klares Wissen vom Grunde der Wahrheit des Entwurfes, der das Seiende im Ganzen als ewige Wiederkunft des Gleichen denkt: »Das Leben selber schuf diesen für das Leben schwersten Gedanken, es will über sein höchstes Hindernis *hinweg!*« (XII, 369) »Das Leben selber«, das ist der Wille zur Macht, der sich durch die Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe zu sich selbst in sein Höchstes steigert.

Der Wille zur Macht muß sich selbst als den Willen zur Macht vor sich bringen, und zwar so, daß die höchste Bedingung der reinen Ermächtigung zur äußersten Übermächtigung vor ihm steht: das größte Hindernis. Dies geschieht ihm dort, wo die reinste Beständigung nicht nur einmal, sondern ständig, und zwar als die stets gleiche, vor ihm steht. Um diese höchste Bedingung (Wert) zu sichern, muß der Wille zur Macht das eigens erscheinende »Prinzip der Wertsetzung« sein. Er gibt *diesem* Leben, nicht einem jenseitigen, das einzige Gewicht. »Hierin umzu*lehren* ist jetzt immer noch die Hauptsache: — vielleicht *wenn* die Metaphysik eben *dies* Leben mit dem *schwersten* Akzent trifft, — nach meiner Lehre!« (XII, 68)

Dies ist die Lehre des Lehrers der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Der Wille zur Macht selbst, der Grundcharakter des Seienden als solchen, und nicht ein »Herr Nietzsche« setzt diesen Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Die höchste Beständigung des Bestandlosen ist das größte

Hindernis für das Werden. Durch dieses Hindernis bejaht der Wille zur Macht die innerste Notwendigkeit seines Wesens. Denn so bringt umgekehrt die ewige Wiederkunft ihre bedingende Macht ins Weltspiel. Unter dem Druck dieses Schwergewichts wird dort, wo der Bezug zum Seienden als solchem im Ganzen wesenhaft ein Seiendes bestimmt, die Erfahrung gemacht, daß das Sein des Seienden der Wille zur Macht sein müsse. Das durch jenen Bezug bestimmte Seiende aber ist der Mensch. Die genannte Erfahrung versetzt das Menschentum in eine neue Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Weil aber das Verhältnis zum Seienden als einem solchen im Ganzen den Menschen auszeichnet, erringt er erst, innestehend in solchem Verhältnis, sein Wesen und stellt sich der Geschichte zu ihrer Vollbringung.

Der Übermensch

Die Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen wird je durch ein Menschentum übernommen, gefügt und verwahrt. Warum das so ist, vermag die Metaphysik nicht zu denken, nicht einmal zu fragen; kaum daß sie das Daß zu denken vermag. Die Zugehörigkeit des Menschenwesens zur Wahrung des Seienden beruht keineswegs darin, daß in der neuzeitlichen Metaphysik alles Seiende Objekt für ein Subjekt ist. Diese Auslegung des Seienden aus der Subjektivität ist selbst metaphysisch und bereits eine verborgene Folge des verhüllten Bezuges des Seins selbst zum Wesen des Menschen. Dieser Bezug kann nicht aus der Subjekt-Objekt-Beziehung gedacht werden, denn diese ist gerade die notwendige Verkennung und ständige Verhüllung jenes Bezuges und der Möglichkeit, ihn zu erfahren. Darum bleiben die Wesensherkunft der in der Vollendung der Metaphysik notwen-

digen Anthropomorphie und ihrer Folgen, die Herkunft der Herrschaft des Anthropologismus, für die Metaphysik ein Rätsel, das sie nicht einmal als ein solches bemerken kann. Weil der Mensch in das Wesen des Seins gehört und aus solchem Gehören zum Seinsverständnis bestimmt bleibt, steht das Seiende nach seinen verschiedenen Bereichen und Stufen in der Möglichkeit, durch den Menschen erforscht und gemeistert zu werden.

Jener Mensch aber, der inmitten des Seienden zum Seienden sich verhält, das als solches Wille zur Macht und im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, heißt der Übermensch. Seine Verwirklichung schließt ein, daß das Seiende im Werdecharakter des Willens zur Macht aus der hellsten Helle des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen erscheint. »Als ich den Übermenschen geschaffen hatte, ordnete ich um ihn den großen Schleier des Werdens und ließ die Sonne über ihm stehen im Mittage.« (XII, 362) Weil der Wille zur Macht als das Prinzip der Umwertung die Geschichte im Grundzug des klassischen Nihilismus erscheinen läßt, muß auch das Menschentum dieser Geschichte in ihr sich vor sich selbst bestätigen.

Das »Über« in dem Namen »Übermensch« enthält eine Verneinung und bedeutet das Hinweg- und Hinausgehen »über« den bisherigen Menschen. Das Nein dieser Verneinung ist unbedingt, indem es aus dem Ja des Willens zur Macht kommt und die platonische, christlich-moralische Weltauslegung in allen ihren offenen und versteckten Abwandlungen schlechthin trifft. Die verneinende Bejahung entscheidet, metaphysisch denkend, die Geschichte des Menschentums zu einer neuen Geschichte. Der allgemeine, aber nicht erschöpfende Begriff des »Übermenschen« meint zunächst dieses nihilistisch-*geschichtliche* Wesen des sich selbst neu denkenden, d. h. hier: sich wollenden Menschentums. Deshalb trägt

der Verkünder der Lehre vom Übermenschen den Namen Zarathustra. »Ich mußte Zarathustra, einem *Perser*, die Ehre geben: Perser haben zuerst Geschichte im Ganzen, Großen *gedacht*.« (XIV, 303) In seiner »Vorrede«, die alles zu Sagende vorausnimmt, sagt Zarathustra: »Seht, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!« (»Also sprach Zarathustra«, Vorrede, n. 3) Der Übermensch ist die eigens in einen Willen genommene unbedingte Verneinung des bisherigen Wesens des Menschen. Innerhalb der Metaphysik wird der Mensch als das vernünftige Tier (animal rationale) erfahren. Der »metaphysische« Ursprung dieser alle abendländische Geschichte tragenden Wesensbestimmung des Menschen ist bis zur Stunde nicht begriffen, nicht zur Entscheidung des Denkens gestellt. Dies sagt: Das Denken ist noch nicht ent-standen aus der Scheidung der metaphysischen Seinsfrage nach dem Sein des Seienden und derjenigen Frage, die anfänglicher, nämlich nach der Wahrheit des Seins, fragt und damit nach dem Wesensbezug des Seins zum Wesen des Menschen. Die Metaphysik selbst verwehrt das Fragen nach diesem Wesensbezug.

Der Übermensch verneint zwar das bisherige Wesen des Menschen, aber er verneint es nihilistisch. Seine Verneinung trifft die bisherige Auszeichnung des Menschen, die Vernunft. Deren metaphysisches Wesen besteht darin, daß am Leitfaden des vorstellenden Denkens das Seiende im Ganzen entworfen und als ein solches ausgelegt wird.

Denken ist, metaphysisch begriffen, das vernehmende Vorstellen dessen, worin das Seiende je das Seiende ist. Der Nihilismus begreift aber das Denken (den Verstand) als das zum Willen zur Macht gehörige Rechnen auf eine Bestandsicherung und mit dieser, als Wertsetzung. In der nihilistischen

Auslegung der Metaphysik und ihrer Geschichte erscheint daher das Denken, d. h. die Vernunft, als der Grund und das Leitmaß der Ansetzung von Werten. Die »an sich« bestehende »Einheit« alles Seienden, der »an sich« vorhandene letzte »Zweck« alles Seienden, das »an sich« gültige Wahre für alles Seiende – treten als solche von der Vernunft gesetzten Werte auf. Die nihilistische Verneinung der Vernunft schaltet aber das Denken (ratio) nicht aus, sondern nimmt es in den Dienst der Tierheit (animalitas) zurück.

Allein auch die Tierheit ist gleichfalls und zuvor schon umgekehrt. Sie gilt nicht mehr als die bloße Sinnlichkeit und das Niedrige im Menschen. Die Tierheit ist der leibende, d. h. der aus sich drangvolle und alles überdrängende Leib. Dieser Name nennt die ausgezeichnete Einheit des Herrschaftsgebildes aller Triebe, Dränge, Leidenschaften, die das Leben selbst wollen. Indem die Tierheit lebt, wie sie leibt, ist sie in der Weise des Willens zur Macht.

Sofern dieser den Grundcharakter alles Seienden ausmacht, bestimmt die Tierheit erst den Menschen zu einem wahrhaft seienden. Die Vernunft ist nur eine lebendige als die leibende Vernunft. Alle Vermögen des Menschen sind metaphysisch vorbestimmt als Verfügungsweisen der Macht über ihr Machten. »Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geist‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner großen Vernunft.« (»Also sprach Zarathustra«, I. Teil: »Von den Verächtern des Leibes«) Die bisherige metaphysische Wesensauszeichnung des Menschen, die Vernünftigkeit, wird in die

Tierheit im Sinne des leibenden Willens zur Macht verlegt.

Aber die abendländische Metaphysik bestimmt den Menschen nicht nur überhaupt und nicht in allen Zeitaltern gleichsinnig als Vernunftwesen. Der metaphysische Beginn der Neuzeit eröffnet erst die Geschichte der Entfaltung jener Rolle, in der die Vernunft ihren vollen metaphysischen Rang gewinnt. Erst an diesem Rang läßt sich ermessen, was in der Rücknahme der Vernunft auf die selbst umgekehrte Tierheit geschieht. Erst der als neuzeitliche Metaphysik zum Unbedingten entfaltete Rang der Vernunft enthüllt den metaphysischen Ursprung des Wesens des Übermenschen.

Der metaphysische Beginn der Neuzeit ist ein Wandel des Wesens der Wahrheit, dessen Grund verborgen bleibt. Die Wahrheit wird zur Gewißheit. Dieser liegt einzig und alles an der im Vorstellen selbst vollziehbaren Sicherung des vorgestellten Seienden. In eins mit dem Wandel des Wesens der Wahrheit verlagert sich das Wesensgefüge des Vorstellens. Bisher und seit dem Beginn der Metaphysik ist das Vor-stellen (νοεῖν) jenes Vernehmen, das überall das Seiende nicht leidend hinnimmt, vielmehr tätig aufschauend das Anwesende als ein solches in seinem Aussehen (εἶδος) sich geben läßt.

Dieses Vernehmen wird jetzt zur Ver-nehmung im gerichtlichen (recht-habenden und recht-sprechenden) Sinne. Das Vor-stellen verhört von sich *aus* und auf sich *zu* alles Begegnende daraufhin, ob es und wie es dem standhält, was das Vor-stellen als Vor-sich-bringen an Sicherstellung zu seiner eigenen Sicherheit verlangt. Das Vorstellen ist jetzt nicht mehr nur die Leitbahn zur Vernehmung des Seienden als eines solchen, d. h. des anwesenden Beständigen. Das Vorstellen wird zum Gerichtshof, der über die Seiendheit des Seienden entscheidet und sagt, daß künftighin als ein Seiendes nur gelten solle, was im Vor-stellen durch dieses vor es selbst ge-

stellt und ihm so sichergestellt ist. In solchem Vor-sich-stellen stellt jedoch das Vorstellen je notwendig sich selbst *mit* vor; dies aber nicht nachträglich und gar als einen Gegenstand, sondern zuvor und als jenes, dem alles zugestellt sein muß und in dessen Umkreis allein ein jegliches sichergestellt sein kann.

Das sich vorstellende Vorstellen vermag allerdings nur deshalb in solcher Weise über die Seiendheit des Seienden zu entscheiden, weil es nicht nur als Gerichtshof erst nach einem Gesetz richtet, sondern selbst schon das Gesetz des Seins gibt. Das Vorstellen vermag dieses Gesetz nur zu geben, weil es dieses Gesetz besitzt, indem es sich selbst zuvor schon zum Gesetz gemacht hat. Die Verlagerung des Wesensgefüges des vormaligen Vorstellens besteht darin, daß das vor-stellende Vor-sich-bringen alles Begegnenden sich selbst als das Sein des Seienden aufstellt. Die Beständigkeit des Anwesens, d. h. die Seiendheit, besteht jetzt in der Vorgestelltheit durch und für dieses Vor-stellen, d. h. in diesem selbst.

Vordem ist jegliches Seiende subiectum, d. h. ein von sich aus Vorliegendes. Nur deshalb liegt und steht es allem zugrunde (ὑποκείμενον, substans), was entsteht und vergeht, d. h. in das Sein (in das Anwesen nach der Art des Vorliegens) kommt und aus ihm weggeht. Die Seiendheit (οὐσία) des Seienden ist in aller Metaphysik Subjektivität im ursprünglichen Sinne. Der geläufigere, aber nichts anderes nennende Name lautet: »Substantialität«. Die mittelalterliche Mystik (Tauler und Seuse) übersetzt subiectum und substantia mit »understand« und entsprechend wörtlich obiectum mit »gegenwurf«.

Im Beginn der Neuzeit wandelt sich die Seiendheit des Seienden. Das Wesen dieses geschichtlichen Beginns ruht in diesem Wandel. Die Subjektivität des subiectum (die Substantialität) wird jetzt als das sich vorstellende Vorstellen bestimmt. Nun

ist aber der Mensch als Vernunftwesen das in einem ausgezeichneten Sinne sich vorstellende Vorstellen. Also wird der Mensch zum ausgezeichneten Seienden (subiectum), d. h. zum »dezidierten« »Subjekt«. Durch den angedeuteten Wandel des metaphysischen Wesens der Subjektivität erhält und behält der Name Subjektivität künftig den einzigen Sinn, daß das Sein des Seienden im Vorstellen bestehe. Gegen die Substantialität wird die Subjektivität im neuzeitlichen Sinne abgehoben und schließlich darin aufgehoben. Daher lautet die entscheidende Forderung der Metaphysik Hegels: »Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.« (»System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes«, 1807, S. XX; WW II, 1832, S. 14) Das metaphysische Wesen der Subjektivität erfüllt sich nicht in der »Ichheit« oder gar im Egoismus des Menschen. Das »Ich« ist je nur eine mögliche und in gewissen Lagen die nächste Gelegenheit, in der sich das Wesen der Subjektivität bekundet und für diese Bekundung eine Unterkunft sucht. Die Subjektivität ist als das Sein eines jeglichen Seienden niemals nur »subjektiv« im schlechten Sinne des von einem vereinzelten Ich zufällig Gemeinten.

Wenn daher im Hinblick auf die so verstandene Subjektivität vom Subjektivismus des neuzeitlichen Denkens die Rede ist, muß die Vorstellung, es handle sich hier um ein »bloß subjektives«, egoistisches und solipsistisches Meinen und Gehabe, durchaus ferngehalten werden. Denn das Wesen des Subjektivismus ist Objektivismus, insofern für das Subjekt alles zum Objekt wird. Vom Objektiven her, durch den Bezug der Abwehr auf dieses, bleibt auch noch das Nicht-Objektive — das Ungegenständliche — bestimmt. Weil das Vorstellen das Begegnende und Sichzeigende in die Vor-

gestelltheit stellt, wird das so zugestellte Seiende zum »Objekt«.

Alle Objektivität ist »subjektiv«. Das heißt nicht: Das Seiende wird zu einer bloßen Ansicht und Meinung eines beliebigen und zufälligen »Ich« herabgesetzt. Alle Objektivität ist »subjektiv«, bedeutet: Das Begegnende wird zu dem in sich selbst stehenden Gegenstand aufgestellt. »Seiendheit ist Subjektivität«, und: »Seiendheit ist Gegenständlichkeit«, sagen das Selbe.

Indem das Vor-stellen im vorhinein darauf geht, alles Begegnende als Vor-gestelltes sicherzustellen, übergreift es das Vorzustellende ständig. Dergestalt geht das Vorstellen, je und je sich übergreifend, über sich hinaus. Das Vorstellen ist so *in sich*, nicht außerdem noch, ein Streben. Dieses erstrebt die Erfüllung seines Wesens: daß alles Begegnende und Sichregende aus dem Vorstellen als Vorstellen seine Seiendheit bestimme. Leibniz bestimmt die Subjektivität als strebendes Vorstellen. Erst mit dieser Einsicht ist der volle Beginn der neuzeitlichen Metaphysik erreicht (vgl. »Monadologie«, §§ 14 und 15). Die monas, d. h. die Subjektivität des Subjekts ist perceptio und appetitus (vgl. auch »Principes« de la Nature et de la Grace, fondés en raison«, n. 2). Die Subjektivität als das Sein des Seienden bedeutet: Nichts soll »sein« und kann »sein«, was außerhalb der Gesetzgebung des sich erstrebenden Vorstellens dieses noch bedingen möchte.

Das Wesen der Subjektivität drängt nun aber aus sich und notwendig zur unbedingten Subjektivität. Die Metaphysik Kants widersteht noch diesem Wesensdrang des Seins – um doch zugleich den Grund für seine Erfüllung zu gründen. Denn sie bringt zum ersten Mal das verhüllte Wesen der Subjektivität als das Wesen des metaphysisch begriffenen Seins überhaupt in den Begriff: daß das Sein die Seiendheit ist im Sinne der Bedingung der Möglichkeit des Seienden.

Das Sein als solche Bedingung kann aber nicht durch ein Seiendes, d. h. ein selbst noch Bedingtes, sondern nur durch es selbst bedingt sein. Erst als die unbedingte Selbstgesetzgebung ist das Vorstellen, d. h. die Vernunft in der beherrschten, voll entfalteten Fülle ihres Wesens das Sein alles Seienden. Die Selbstgesetzgebung aber kennzeichnet den »Willen«, soweit sein Wesen sich im Gesichtskreis der reinen Vernunft bestimmt. Die Vernunft ist in sich als strebendes Vorstellen zugleich Wille. Die unbedingte Subjektivität der Vernunft ist willentliches Sichselbstwissen. Dies sagt: Die Vernunft ist absoluter Geist. Als solcher ist die Vernunft die absolute Wirklichkeit des Wirklichen, das Sein des Seienden. Sie selbst ist nur in der Weise des durch sie verfügten Seins, indem sie sich selbst zum Erscheinen bringt in allen ihr wesentlichen Stufen des sich erstrebenden Vorstellens.

»Phänomenologie« im Sinne Hegels ist das Sich-zum-Begriff-bringen des Seins als unbedingtes Sicherscheinen. »Phänomenologie« meint hier nicht die Denkart eines Denkers, sondern die Weise, wie die unbedingte Subjektivität als das unbedingte sich erscheinende Vorstellen (Denken) das Sein alles Seienden selbst *ist*. Hegels »Logik« gehört in die »Phänomenologie«, weil in ihr das Sicherscheinen der unbedingten Subjektivität erst unbedingt wird, sofern auch noch die Bedingungen alles Erscheinens, die »Kategorien«, in ihrem eigensten Sichvorstellen und Erschließen als »Logos« in die Sichtbarkeit der absoluten Idee gebracht werden.

Das unbedingte und vollständige Sicherscheinen in dem Lichte, das sie selbst ist, macht das Wesen der Freiheit der absoluten Vernunft aus. Obzwar die Vernunft Wille ist, entscheidet hier doch die Vernunft als Vorstellen (Idee) über die Seiendheit des Seienden. Das Vorstellen unterscheidet das Vorgestellte gegen und für das Vorstellende. Das Vor-stellen ist wesenhaft dieses Unterscheiden und Scheiden. Daher sagt

Hegel in der »Vorrede« zum ganzen »System der Wissenschaft«: »Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der wundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht.« (WW II, S. 25)

Erst wenn dergestalt die Vernunft metaphysisch als die unbedingte Subjektivität und somit als das Sein des Seienden entfaltet ist, kann die Umkehrung des bisherigen Vorrangs der Vernunft in den Vorrang der Tierheit selbst eine unbedingte, d. h. nihilistische werden. Die nihilistische Verneinung des metaphysischen, das Sein bestimmenden *Vorrangs* der unbedingten Vernunft – nicht ihre völlige Beseitigung – ist die Bejahung der unbedingten Rolle des Leibes als der Befehlsstelle aller Weltauslegung. »Leib« ist der Name für jene Gestalt des Willens zur Macht, in der dieser dem Menschen als dem ausgezeichneten »Subjekt« unmittelbar zugänglich, weil stets zuständlich ist. Daher sagt Nietzsche: »Wesentlich: vom *Leib* ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen.« (»Der Wille zur Macht«, n. 532; vgl. n. 489, n. 659) Wenn aber der Leib zum Leitfaden der Weltauslegung wird, dann sagt dies nicht, das »Biologische« und »Vitale« sei in das Ganze des Seienden hineinverlegt und dieses selbst »vital« gedacht, sondern es heißt: der besondere Bereich des »Vitalen« ist metaphysisch als Wille zur Macht begriffen. »Wille zur Macht« ist nichts »Vitales« und nichts »Geistiges«, sondern »Vitales« (»Lebendiges«) und »Geistiges« sind als Seiendes durch das Sein im Sinne des Willens zur Macht bestimmt. Der Wille zur Macht bringt die Vernunft im Sinne des Vorstellens unter sich, indem er dieses als das rechnende Denken (Wertesetzen) in seinen Dienst nimmt. Der bisher dem Vorstellen dienstbare Vernunftwille wandelt sein Wesen in den Willen, der als das Sein des Seienden sich selbst befiehlt.

In der nihilistischen Umkehrung des Vorrangs des Vorstel-

lens zum Vorrang des Willens als des Willens zur Macht erlangt der Wille erst die unbedingte Herrschaft im Wesen der Subjektivität. Der Wille ist nicht mehr nur die Selbstgesetzgebung für die vorstellende und erst als vorstellende auch handelnde Vernunft. Der Wille ist jetzt die reine Selbstgesetzgebung seiner selbst: der Befehl zu seinem Wesen, d. h. zum Befehlen, das reine Machten der Macht.

Durch die nihilistische Umkehrung wird die umgekehrte Subjektivität des Vorstellens nicht nur umgedreht zu der des Wollens, sondern durch den Wesensvorrang des Willens wird sogar noch das bisherige Wesen der Unbedingtheit angegriffen und verwandelt. Die Unbedingtheit des Vorstellens ist stets noch bedingt durch das, was sich diesem zustellt. Die Unbedingtheit des Willens jedoch ermächtigt allein auch das Zustellbare erst zu einem solchen. Das Wesen der unbedingten Subjektivität erreicht in solcher umkehrenden Ermächtigung des Willens erst seine Vollendung. Diese bedeutet nicht Vollkommenheit, die noch an einem an sich bestehenden Maß gemessen werden müßte. Vollendung besagt hier, daß die äußerste, bisher niedergehaltene Möglichkeit des Wesens der Subjektivität zur Wesensmitte wird. Der Wille zur Macht ist daher die unbedingte und, weil die umgekehrte, auch erst die vollendete Subjektivität, die kraft solcher Vollendung zugleich das Wesen der Unbedingtheit ausschöpft.

Der Beginn der neuzeitlichen Metaphysik begreift das ens (das Seiende) als das verum (das Wahre) und deutet dieses als das certum (das Gewisse). Die Gewißheit des Vorstellens und seines Vorgestellten wird zur Seiendheit des Seienden. Diese Gewißheit bleibt bis zu Fichtes »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« (1794) auf das Vorstellen des menschlichen cogito-sum eingeschränkt, das als menschliches nur ein geschaffenes und sonach bedingtes sein kann. In der Metaphysik Hegels wird die Subjektivität der Vernunft in ihre

Unbedingtheit ausgearbeitet. Als die Subjektivität des unbedingten Vorstellens hat sie zwar die sinnliche Gewißheit und das leibliche Selbstbewußtsein anerkannt, dies aber nur, um sie in die Unbedingtheit des absoluten Geistes aufzuheben und ihnen so jede Möglichkeit eines unbedingten Vorrangs schlechthin zu bestreiten. Sofern in der unbedingten Subjektivität der Vernunft die äußerste Gegenmöglichkeit einer unbedingten Wesensherrschaft des sich aus sich befehlenden Willens ausgeschlossen bleibt, ist die Subjektivität des absoluten Geistes eine zwar unbedingte, aber auch noch wesenhaft unvollendete Subjektivität.

Erst ihre Umkehrung in die Subjektivität des Willens zur Macht schöpft die letzte Wesensmöglichkeit des Seins als der Subjektivität aus. In ihr wird umgekehrt die vorstellende Vernunft durch die Verwandlung zum wertesetzenden Denken anerkannt, aber nur um in den Dienst der Ermächtigung der Übermächtigung gestellt zu werden. Mit der Umkehrung der Subjektivität des unbedingten Vorstellens zur Subjektivität des Willens zur Macht stürzt der Vorrang der Vernunft als Leitbahn und Gerichtshof für den Entwurf des Seienden.

Die vollendete Subjektivität des Willens zur Macht ist der metaphysische Ursprung der Wesensnotwendigkeit des »Übermenschen«. Gemäß dem bisherigen Entwurf des Seienden ist das wahrhaft Seiende die Vernunft selbst als schaffender und ordnender Geist. Daher kann sich die unbedingte Subjektivität der Vernunft als das Absolute jener Wahrheit wissen, die das Christentum über das Seiende lehrt. Das Seiende ist nach dieser Lehre das Geschaffene des Schöpfers. Das Seiendste (summum ens) ist der Schöpfer selbst. Das Schaffen ist metaphysisch im Sinne des herstellenden Vorstellens begriffen. Der Einsturz des Vorrangs der vorstellenden Vernunft enthält das metaphysische Wesen jenes Ereignisses, das Nietzsche den Tod des christlich-moralischen Gottes nennt.

Dieselbe Umkehrung der Subjektivität der unbedingten Vernunft zur unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht versetzt nun aber zugleich die Subjektivität in die unbeschränkte Vollmacht der ausschließlichen Entfaltung ihres eigenen Wesens. Jetzt will die Subjektivität als der Wille zur Macht in der Ermächtigung zur Übermächtigung schlechthin nur sich selbst als Macht. Sich selbst wollen heißt hier: sich in der höchsten Vollendung des eigenen Wesens vor sich bringen und dergestalt dieses Wesen selbst *sein*. Die vollendete Subjektivität muß daher aus ihrem Innersten ihr eigenes Wesen über sich selbst hinaussetzen.

Allein die vollendete Subjektivität verwehrt ein Außerhalb ihrer selbst. Nichts hat den Anspruch auf das Sein, was nicht im Machtkreis der vollendeten Subjektivität steht. Das Übersinnliche gar und der Bereich eines übersinnlichen Gottes sind eingestürzt. Jetzt muß der Mensch, weil *er allein als vorstellender, wertesetzender Wille* inmitten des Seienden als eines solchen im Ganzen ist, der vollendeten Subjektivität die Stätte ihres reinen Wesens bieten. Deshalb kann der Wille zur Macht als die vollendete Subjektivität sein Wesen nur in das Subjekt stellen, als welches der Mensch ist, und zwar jener, der über den bisherigen Menschen hinausgegangen. So in sein Höchstes gestellt, ist der Wille zur Macht als die vollendete Subjektivität das höchste und einzige Subjekt, d. h. der Übermensch. Dieser geht nicht nur nihilistisch über das bisherige Menschenwesen hinweg, sondern zugleich als die Umkehrung dieses Wesens über sich selbst in sein Unbedingtes hinaus, und d. h. zumal: in die Gänze des Seienden, die ewige Wiederkunft des Gleichen, hinein. Das neue Menschentum inmitten des Seienden, das im Ganzen ziel-los und als solches Wille zur Macht ist, muß, wenn es sich selbst will und nach seiner Art ein Ziel will, notwendig den Übermenschen wollen: »Nicht ›Menschheit‹, sondern *Übermensch*

ist das Ziel!« (»Der Wille zur Macht«, n. 1001) Der »Übermensch« ist kein übersinnliches Ideal; er ist auch keine irgendwann sich meldende und irgendwo auftretende Person. Er ist als das höchste Subjekt der vollendeten Subjektivität das reine Machten des Willens zur Macht. Der Gedanke des »Übermenschen« entspringt daher auch nicht einer »Überheblichkeit« des »Herrn Nietzsche«. Wenn schon vom Denker her der Ursprung dieses Gedankens bedacht sein will, dann liegt er in der innersten Entschiedenheit, aus der sich Nietzsche der Wesensnotwendigkeit der vollendeten Subjektivität, d. h. der letzten metaphysischen Wahrheit über das Seiende als solches, unterwirft. Der Übermensch lebt, indem das neue Menschentum das Sein des Seienden als den Willen zur Macht will. Es will dieses Sein, weil es selbst von diesem Sein gewollt, d. h. als Menschentum sich selbst unbedingt überlassen wird.

So schließt denn Zarathustra, der den Übermenschen lehrt, den ersten Teil seiner Lehre mit dem Wort: »›*Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe*‹ – dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille! –« (»Also sprach Zarathustra«, I. Teil, Schluß) Zur Zeit der hellsten Helle, da das Seiende im Ganzen als ewige Wiederkehr des Gleichen sich zeigt, muß der Wille den Übermenschen wollen; denn nur in der Aussicht auf den Übermenschen ist der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen zu ertragen. Der Wille, der hier will, ist nicht ein Wünschen und Streben, sondern der Wille zur Macht. Die »wir«, die da wollen, sind jene, die den Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht erfahren haben und wissen, daß dieser im Höchsten sein Wesen selbst will und so der Einklang ist mit dem Seienden im Ganzen.

Jetzt erst wird die Forderung in Zarathustras Vorrede klar: »Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der

Erde!« Das Sein, das dieses »sei« sagt, ist ein befohlenes und, weil der Befehl wesenhaft der Wille zur Macht ist, selbst von der Art des Willens zur Macht. »Euer Wille sage«, das heißt zuvor: Euer Wille sei Wille zur Macht. Dieser aber ist als das Prinzip der neuen Wertsetzung der Grund dafür, daß das Seiende nicht das übersinnliche Jenseits sondern die hiesige Erde sei, und zwar als das Objekt des Kampfes um die Erdherrschaft, daß Sinn und Ziel dieses Seienden der Übermensch werde. Ziel meint nicht mehr den »an sich« bestehenden Zweck, sondern besagt so viel wie Wert. Der Wert ist die vom Willen zur Macht selbst bedingte Bedingung für ihn selbst. Die höchste Bedingung der Subjektivität ist jenes Subjekt, in das sie selbst ihren unbedingten Willen stellt. Dieser Wille sagt und setzt, was das Seiende im Ganzen sei. Dem Gesetz dieses Willens leiht Nietzsche das Wort:

»All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht —: oh über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der Das geschaffen hat, was er bewunderte. —« (»Der Wille zur Macht«, Vorspruch zum II. Buch, 1887/88)

Wird so nun aber das Seiende im Ganzen nicht nach dem Bilde des Menschen ausgelegt und »subjektiv« gemacht? Führt diese Vermenschlichung des Seienden als solchen im Ganzen nicht zur Verkleinerung der Welt? Doch die Gegenfrage meldet sich: Wer ist hier der Mensch, durch den und auf den hin das Seiende vermenschlicht wird? In welcher Subjektivität gründet die »Subjektivierung« der Welt? Wie,

wenn der bisherige Mensch erst durch die einmalige nihilistische Umkehrung sich wandeln muß zum Übermenschen, der als höchster Wille zur Macht das Seiende als das Seiende sein lassen will?

... »nicht mehr Wille der Erhaltung, sondern der Macht; nicht mehr die demütige Wendung ›es ist Alles *nur* subjektiv‹, sondern ›es ist auch *unser* Werk! — seien wir stolz, darauf!‹« (»Der Wille zur Macht«, n. 1059) Zwar ist alles »subjektiv«, aber im Sinne der vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht, der das Seiende zu einem solchen ermächtigt. »Die Welt ›vermenschlichen‹, d. h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen —« (»Der Wille zur Macht«, n. 614). »Herr« jedoch wird der Mensch nicht durch eine beliebige Vergewaltigung der Dinge nach zufälligen Ansichten und Wünschen. Herr-werden heißt zuerst, sich selbst dem Befehl zur Ermächtigung des Wesens der Macht unterstellen. Triebe finden erst ihr Wesen von der Art des Willens zur Macht als die großen, d. h. in ihrem Wesen von der reinen Macht erfüllten Leidenschaften. Sie wagen »sich selber dran« und sind sich selbst »Richter und Rächer und Opfer« (»Also sprach Zarathustra«, II. Teil, »Von der Selbstüberwindung«). Die kleinen Lüste bleiben den großen Leidenschaften fremd. Nicht die bloßen Sinne, sondern der Machtcharakter, in den sie einbehalten sind, entscheidet: »Die Kraft und Macht der Sinne — das ist das Wesentlichste an einem wohlgeratenen und ganzen Menschen: das prachtvolle ›Tier‹ muß zuerst gegeben sein, — was liegt sonst an aller ›Vermenschlichung‹!« (»Der Wille zur Macht«, n. 1045) Wenn die Tierheit des Menschen auf den Willen zur Macht als ihr Wesen zurückgebracht ist, wird der Mensch zum endlich »festgestellten Tier«. »Fest-stellen« bedeutet hier: das Wesen ausmachen und umgrenzen und so zugleich beständig machen, zum Stehen bringen im Sinne der unbedingten

Selbständigkeit des Subjekts des Vor-stellens. Der bisherige Mensch dagegen, der seine Auszeichnung allein in der Vernunft sucht, bleibt das »*noch nicht festgestellte Tier*« (XIII, 276). »Vermenschlichung« heißt daher, nihilistisch gedacht, den Menschen zuerst zum Menschen machen durch die Umkehrung des Vorranges der Vernunft in den des »Leibes«. Es heißt dann und zugleich: die Auslegung des Seienden als solchen im Ganzen nach diesem umgekehrten Menschen. Deshalb kann Nietzsche sagen: »›Vermenschlichung‹ – ist ein Wort voller Vorurteile, und klingt in meinen Ohren beinahe umgekehrt, als in euren Ohren.« (XIII, 206) Das Umgekehrte der Vermenschlichung, nämlich die Vermenschlichung durch den Übermenschen, ist die »Entmenschlichung«. Sie befreit das Seiende von den Wertsetzungen des bisherigen Menschen. Durch diese Entmenschlichung zeigt sich das Seiende »nackt« als das Machten und Kämpfen der Herrschaftsgebilde des Willens zur Macht, d. h. des »Chaos«. So ist das Seiende rein aus dem Wesen seines Seins: »Natur«. Deshalb heißt es in einem ersten Entwurf der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen: »Chaos sive natura: *›Von der Entmenschlichung der Natur.‹*« (XII, 426)

Die metaphysische Fest-stellung des Menschen zum Tier bedeutet die nihilistische Bejahung des Übermenschen. Nur wo das Seiende als solches Wille zur Macht und das Seiende im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, *kann* sich die nihilistische Umkehrung des bisherigen Menschen zum Übermenschen vollziehen und *muß* der Übermensch sein als das von der unbedingten Subjektivität des Willens zur Macht für sich aufgerichtete höchste Subjekt ihrer selbst.

Der Übermensch bedeutet nicht die plumpe Vergrößerung der Willkür von üblichen Gewalttaten nach der Art des bisherigen Menschen. Im Unterschied zu jeder bloßen Übertreibung des bestehenden Menschen in das Maßlose wandelt

der Schritt zum Übermenschen den bisherigen Menschen wesentlich zum »Umgekehrten«. Dieser stellt auch nicht lediglich einen »neuen Typus« Mensch auf. Vielmehr *ist* der nihilistisch umgekehrte Mensch zum ersten Mal der Mensch *als Typus*. »Es handelt sich um den Typus: die Menschheit ist bloß das Versuchsmaterial, der ungeheure Überschuß des Mißratenen: ein Trümmerfeld.« (»Der Wille zur Macht«, n. 713) Die vollendete Unbedingtheit des Willens zur Macht fordert selbst für ihr eigenes Wesen als Bedingung, daß das solcher Subjektivität gemäße Menschentum sich selbst will und sich selbst nur wollen kann, indem es sich wissentlich-willentlich zum Schlag des nihilistisch umgekehrten Menschen prägt.

Das Klassische dieser sich selbst in die Hand nehmenden Selbstprägung des Menschen besteht in der einfachen Strenge der Vereinfachung aller Dinge und Menschen auf das Eine der unbedingten Ermächtigung des Wesens der Macht *für die Herrschaft über die Erde*. Die Bedingungen dieser Herrschaft, d. h. alle Werte, werden gesetzt und erwirkt durch eine vollständige »Machinalisierung« der Dinge und durch die Züchtung des Menschen. Nietzsche erkennt den metaphysischen Charakter der Maschine und spricht diese Erkenntnis in einem »Aphorismus« der Schrift »Der Wanderer und sein Schatten« (1880) aus:

> »*Die Maschine als Lehrerin.* – Die Maschine lehrt durch sich selber das Ineinandergreifen von Menschenhaufen, bei Aktionen, wo Jeder nur Eins zu tun hat: sie gibt das Muster der Partei-Organisation und der Kriegsführung. Sie lehrt dagegen nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus Vielen Eine Maschine, und aus jedem Einzelnen ein Werkzeug zu *Einem* Zwecke. Ihre allgemeinste Wirkung ist: den Nutzen der Zentralisation zu lehren.« (III, 317)

Die Machinalisierung ermöglicht eine kraftsparende, d. h. zugleich kraftspeichernde, jederzeit überallhin übersehbare Meisterung des Seienden. In ihren Wesensbezirk gehören auch die Wissenschaften. Sie behalten nicht nur ihren Wert; sie erhalten auch nicht nur einen neuen Wert. Vielmehr sind sie jetzt zum erstenmal selbst ein Wert. Als die betriebsmäßige und lenkbare Erforschung alles Seienden stellen sie dieses fest und bedingen durch ihre Fest-stellungen die Bestandsicherung des Willens zur Macht. Die Züchtung des Menschen aber ist nicht Zähmung als Niederhalten und Lahmlegen der Sinnlichkeit, sondern die Zucht ist die Aufspeicherung und Reinigung der Kräfte in die Eindeutigkeit des streng beherrschbaren »Automatismus« allen Handelns. Nur wo die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen wird, ist das *Prinzip* der Einrichtung einer Rassenzüchtung, d. h. nicht bloße aus sich wachsende Rassenbildung, sondern der sich selbst wissende Rassen*gedanke* möglich, d. h. metaphysisch notwendig. So wenig der Wille zur Macht biologisch, vielmehr ontologisch gedacht ist, so sehr hat Nietzsches Rassengedanke nicht einen biologistischen, sondern einen metaphysischen Sinn.

Das metaphysische, dem Willen zur Macht entsprechende Wesen aller machinalen Einrichtung der Dinge und rassischen Züchtung des Menschen liegt deshalb in der Vereinfachung alles Seienden aus der ursprünglichen Einfachheit des Wesens der Macht. Der Wille zur Macht will einzig sich selbst aus der einzigen Höhe dieses einen Willens. Er verliert sich nicht in das Vielerlei des Unübersehbaren. Er kennt nur das Wenige der entscheidenden Bedingungen seiner Steigerung und ihrer Sicherung. Das Wenige ist hier nicht das Mindere und Mangelhafte, sondern der Reichtum der höchsten Befehlsmöglichkeit, die aus ihren einfachsten Entscheidungen am weitesten hinaus offen ist für die Möglichkeiten

des Ganzen. »Ein alter Chinese sagte, er habe gehört, wenn Reiche zu Grunde gehn sollen, so hätten sie viele Gesetze.« (»Der Wille zur Macht«, n. 745)

Aus der ihm eigenen Einfachheit des Willens zur Macht kommt die Eindeutigkeit, Geschliffenheit und Festigkeit aller seiner Prägungen und Schläge. Ihm allein entspringt und entspricht das Schlaghafte, das Typische. Die Weise aber, wie die nihilistische klassische Umwertung aller Werte die Bedingungen der unbedingten Erdherrschaft vorausdenkt und zeichnet und erwirkt, ist »der große Stil«. Er bestimmt den »klassischen Geschmack«, zu dem »ein Quantum Kälte, Luzidität, Härte hinzugehört: Logik vor allem, Glück in der Geistigkeit, ›drei Einheiten‹, Konzentration, Haß gegen Gefühl, Gemüt, *esprit*, Haß gegen das Vielfache, Unsichere, Schweifende, Ahnende so gut als gegen das Kurze, Spitze, Hübsche, Gütige. Man soll nicht mit künstlerischen Formeln spielen: man soll das Leben umschaffen, daß es sich nachher formulieren *muß*.« (»Der Wille zur Macht«, n. 849)

Das Große des großen Stils entspringt aus der Machtweite der Vereinfachung, die immer Verstärkung ist. Weil nun aber der große Stil die Art der alles einbeziehenden Erdherrschaft vorprägt und auf das Ganze des Seienden bezogen bleibt, gehört zu ihm das Riesige. Dessen echtes Wesen besteht jedoch nicht in der nur mengenhaften Anreihung des übermäßig Vielen. Das Riesenhafte des großen Stils entspricht dem Wenigen, das die eigene Wesensfülle jenes Einfachen enthält, in dessen Beherrschung der Wille zur Macht seine Auszeichnung hat. Das Riesige untersteht nicht der Bestimmung der Quantität. Das Riesenhafte des großen Stils ist jene »Qualität« des Seins alles Seienden, die der vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht gemäß bleibt. Das »Klassische« des Nihilismus hat daher auch alle Romantik überwunden, die noch jeder »Klassizismus« in sich versteckt

hält, weil er nach dem »Klassischen« nur »strebt«. »Beethoven der erste große Romantiker, im Sinne des *französischen* Begriffs Romantik, wie Wagner der letzte große Romantiker ist ... beides instinktive Widersacher des klassischen Geschmacks, des strengen Stils, — um vom ›großen‹ hier nicht zu reden.« (»Der Wille zur Macht«, n. 842)

Der große Stil ist die Art, wie der Wille zur Macht die Einrichtung aller Dinge und die Züchtung des Menschentums als Meisterung des wesenhaft ziel-losen Seienden im Ganzen zum voraus in seine Macht stellt und aus dieser in steter Steigerung jeden Schritt übermachtet und vorzeichnet. Diese erdherrschaftliche Meisterung ist metaphysisch die unbedingte Beständigung des Werdenden im Ganzen. Solche Beständigung widerstrebt jedoch der Absicht, nur einen grenzenlos andauernden End-Zustand eines gleichmäßigen Einerlei sicherzustellen; denn damit hörte der Wille zur Macht auf, er selbst zu sein, weil er sich selbst die Möglichkeit der Steigerung entrisse. Das »Gleiche«, das wiederkehrt, hat seine Gleichheit im jedesmal wieder neuen Befehl. Wesentlich anders als die gefahrenlose Beständigkeit eines lahmen Beharrens ist die berechenbare und lenkbare »verhältnismäßige Dauer« der jeweiligen Herrschaftsgebilde. Sie sind fest auf eine bestimmte Zeit, die aber beherrschbar bleibt. Diese Festigkeit hat im Spielraum der wesenhaft rechnenden Macht jederzeit die Möglichkeit des beherrschten Wechsels.

Im großen Stil bezeugt der Übermensch seine einzigartige Bestimmtheit. Mißt man dieses höchste Subjekt der vollendeten Subjektivität an den Idealen und Wünschbarkeiten der bisherigen Wertsetzung, dann schwindet die Gestalt des Übermenschen aus dem Blick. Wo dagegen jedes bestimmte Ziel und jeder Weg und jegliches Gebilde je nur Bedingung und Mittel der unbedingten Ermächtigung des Willens zur

Macht sind, da besteht im Nichtbestimmtsein durch solche Bedingungen gerade die Eindeutigkeit dessen, der als Gesetzgeber erst die Bedingungen der Herrschaft über die Erde setzt.

Die scheinbare Ungreifbarkeit des Übermenschen zeigt auf die Schärfe, mit der durch dieses eigentliche Subjekt des Willens zur Macht hindurch der wesenhafte Widerwille gegen jede Festlegung begriffen ist, der das Wesen der Macht auszeichnet. Das Große des Übermenschen, der nicht das unfruchtbare Abseits der bloßen Ausnahme kennt, besteht darin, daß er das Wesen des Willens zur Macht in den Willen eines Menschentums legt, das in solchem Willen sich selbst als den Herrn der Erde will. Im Übermenschen ist »eine eigene Gerichtsbarkeit, welche keine Instanz über sich hat.« (»Der Wille zur Macht«, n. 962) Stelle und Art des Einzelnen, der Gemeinschaften und ihres Wechselbezuges. Rang und Gesetz eines Volkes und der Völkergruppen bestimmen sich nach dem Grad und der Weise der Befehlskraft, aus der sie sich in den Dienst der Verwirklichung der unbedingten Herrschaft des Menschen über sich selbst stellen. Der Übermensch ist der Schlag jenes Menschentums, das sich erstmals selbst *als* Schlag *will* und selbst zu diesem Schlag sich schlägt. Dazu bedarf es jedoch des »Hammers«, mit dem der Schlag geprägt und gehärtet und alles Bisherige, weil ihm Ungemäße, zertrümmert wird. Deshalb beginnt Nietzsche in einem der Pläne für sein »Hauptwerk« den Schlußteil so: »Viertes Buch: *Der Hammer*. Wie müssen Menschen beschaffen sein, die umgekehrt wertschätzen? —« (XVI, 417; 1886) In einem der letzten Pläne ist die »ewige Wiederkunft des Gleichen« noch die alles durchherrschende Bestimmung des Seienden im Ganzen; das abschließende Stück ist hier betitelt: »Die Umgekehrten. Ihr Hammer ›Die Lehre von der Wiederkunft‹.« (XVI, 425)

Wenn das Seiende im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, dann bleibt dem Menschentum, das inmitten dieses Ganzen sich als Wille zur Macht begreifen muß, nur die Entscheidung, ob es nicht eher noch das nihilistisch erfahrene Nichts will, als daß es überhaupt nicht mehr will und damit seine Wesensmöglichkeit preisgibt. Wenn das Menschentum das klassisch-nihilistisch verstandene Nichts (die Ziel-losigkeit des Seienden im Ganzen) will, schafft es sich unter dem Hammer der ewigen Wiederkunft des Gleichen einen Zustand, der die umgekehrte Art Mensch nötig macht. Dieser Menschenschlag setzt innerhalb des sinn-losen Ganzen den Willen zur Macht als den »Sinn der Erde«. Die letzte Periode des europäischen Nihilismus ist die »Katastrophe« im bejahenden Sinne der Umwendung: »die Heraufkunft einer Lehre, welche die Menschen *aussiebt* ... welche die Schwachen zu Entschlüssen treibt und ebenso die Starken —« (»Der Wille zur Macht«, n. 56)

Wenn das Seiende als solches Wille zur Macht ist, muß das Seiende im Ganzen als ewige Wiederkehr des Gleichen jeden Bezug zum Seienden übermächtigen.

Wenn das Seiende im Ganzen ewige Wiederkunft des Gleichen ist, dann hat sich der Grundcharakter des Seienden als Wille zur Macht offenbart.

Wenn das Seiende als Wille zur Macht im Ganzen der ewigen Wiederkehr des Gleichen waltet, muß sich die unbedingte und vollendete Subjektivität des Willens zur Macht menschentümlich in das Subjekt des Übermenschen stellen.

Die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen wird bestimmt durch den Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr des Gleichen. Diese Wahrheit wird verwahrt durch den Übermenschen. Die Geschichte der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen und ihr zufolge die Geschichte des von ihr in ihren Bezirk einbegriffenen Menschentums hat

den Grundzug des Nihilismus. Woher nimmt aber die so erfüllte und so verwahrte Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen ihr eigenes Wesen?

Die Gerechtigkeit

Nietzsche behält die Namen »das Wahre« und »die Wahrheit« für das bei, was Platon das »wahrhaft Seiende« (ὄντως ὄν, ἀληθῶς ὄν) nennt, womit das Sein des Seienden, die Idee, gemeint ist. Deshalb bedeuten für Nietzsche »das Wahre« und »das Seiende«, »das Sein« und »die Wahrheit« das Selbe. Weil er jedoch neuzeitlich denkt, ist die Wahrheit nicht nur überhaupt eine Bestimmung des vor-stellenden Erkennens, sondern die Wahrheit besteht gemäß dem Wandel des Vorstellens zum sichernden Zustellen im Setzen des Ständigen. Das Halten der »Wahrheit« ist das vor-stellende Für-wahrhalten (»Der Wille zur Macht«, n. 507). Das Wahre ist das im vorstellenden Denken Festgemachte und also Beständige. Doch dieses hat nach der nihilistischen Umwertung nicht mehr den Charakter des an sich vorhandenen Übersinnlichen. Das Beständige sichert den Bestand des Lebendigen, insofern alles Lebendige einen festen Umkreis braucht, aus dem es sich erhält.

Aber Erhaltung ist nicht das Wesen des Lebendigen, sondern nur der eine Grundzug dieses Wesens, das in seinem Eigensten doch Steigerung bleibt. Weil die Erhaltung je ein Festes als notwendige Bedingung der Erhaltung *und* Steigerung setzt, das Setzen solcher Bedingungen aber aus dem Wesen des Willens zur Macht notwendig ist und als Setzen von Bedingungen den Charakter der Wertsetzung hat, hat das Wahre als das Beständige – Wertcharakter. *Die Wahrheit ist ein für den Willen zur Macht notwendiger Wert.*

Die Beständigung verfestigt aber jedesmal das Werdende. Das Wahre stellt daher, weil es das Beständige ist, das im Werden wesende Wirkliche gerade so vor, wie dieses *nicht* ist. Das Wahre ist so das dem Seienden im Sinne des Werdenden, d. h. des eigentlich Wirklichen, *nicht* Angemessene und somit das Falsche — wenn nämlich das Wesen der Wahrheit gemäß der langher geläufigen metaphysischen Bestimmung als Angleichung des Vorstellens an die Sache gedacht wird. Und Nietzsche denkt in der Tat das Wesen der Wahrheit in diesem Sinne. Wie anders könnte er sonst die für ihn entsprechende Wesensumgrenzung der Wahrheit also aussprechen: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (»Der Wille zur Macht«, n. 493) Die Wahrheit ist zwar ein für den Willen zur Macht notwendiger Wert. »Aber die Wahrheit gilt nicht als oberstes Wertmaß, noch weniger als oberste Macht.« (»Der Wille zur Macht«, n. 853, III)

Die Wahrheit ist die Bedingung der Erhaltung des Willens zur Macht. Die Erhaltung bleibt die zwar notwendige, aber nie zureichende, d. h. sein Wesen nie eigentlich tragende Weise des Machtens im Willen zur Macht. Die Erhaltung bleibt wesentlich der Steigerung dienstbar. Die Steigerung geht jedesmal über das Erhaltene und sein Erhalten hinaus; dies aber nicht durch bloße Anfügung von mehr Macht. Das »Mehr« an Macht besteht darin, daß die Steigerung neue Möglichkeiten der Macht über dieser eröffnet, den Willen zur Macht in diese höheren Möglichkeiten hinaus verklärt und ihn von dort her zugleich anstachelt, in sein eigentliches Wesen einzugehen, d. h. Übermächtigung seiner selbst zu sein.

In dem so begriffenen Wesen der Machtsteigerung erfüllt sich der »höhere Begriff« der Kunst. Deren Wesen ist zu er-

sehen am »Kunstwerk, wo es *ohne* Künstler erscheint, z. B. als Leib, als Organisation (preußisches Offizierkorps, Jesuitenorden). Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist.« (»Der Wille zur Macht«, n. 796) Das Wesen des eigentlichen Grundzuges des Willens zur Macht, nämlich die Steigerung, ist die Kunst. Sie bestimmt erst den Grundcharakter des Seienden als eines solchen, will sagen, das Metaphysische des Seienden. Deshalb nennt Nietzsche schon früh die Kunst die »*metaphysische* Tätigkeit« (»Der Wille zur Macht«, n. 853, IV). Weil das Seiende als ein solches (als Wille zur Macht) im Wesen Kunst ist, deshalb muß im Sinne der Metaphysik des Willens zur Macht das Seiende im Ganzen als »Kunstwerk« begriffen werden: »Die Welt als ein sich selbst gebärendes Kunstwerk — —« (»Der Wille zur Macht«, n. 796). Dieser metaphysische Entwurf des Seienden als solchen im Ganzen aus dem Hinblick auf die Kunst hat nichts gemein mit einer ästhetischen Weltbetrachtung; es sei denn, man verstehe die Ästhetik so, wie Nietzsche sie verstanden wissen will: »psychologisch«. Dann wandelt sich die Ästhetik zur Dynamik, die alles Seiende am Leitfaden des »Leibes« auslegt. Dynamik aber meint hier das Machten des Willens zur Macht.

Die Kunst ist die vom Willen zur Macht als Steigerung bedingte zureichende Bedingung seiner selbst. Sie ist der im Machtwesen entscheidende Wert. Sofern im Wesen des Willens zur Macht die Steigerung wesentlicher bleibt als die Erhaltung, ist auch die Kunst bedingender als die Wahrheit, — wenngleich diese in anderer Hinsicht ihrerseits die Kunst bedingt. Deshalb eignet der Kunst im Unterschied zur Wahrheit »mehr«, will sagen, in einem wesentlicheren Sinne, der Charakter des Wertes. Nietzsche weiß, »daß die Kunst *mehr wert* ist, als die Wahrheit.« (»Der Wille zur Macht«, n. 853, IV; vgl. n. 822)

Als notwendiger Wert hat die Wahrheit jedoch, gleichwie die Erhaltung zur Steigerung, innerhalb des einheitlichen Wesens des Willens zur Macht einen wesenhaften Bezug zur Kunst. Das volle Wesen der Wahrheit läßt sich deshalb erst dann fassen, wenn ihr Bezug zur Kunst und diese selbst im vollen Wesen der Wahrheit mitgedacht wird. Umgekehrt verweist aber auch das Wesen der Kunst auf das zunächst bestimmte Wesen der Wahrheit. Die Kunst eröffnet verklärend höhere Möglichkeiten der Übersteigerung des jeweiligen Willens zur Macht.

Dieses Mögliche ist weder das Widerspruchslose der Logik noch das Durchführbare der Praxis, sondern das Aufleuchten des noch Ungewagten und deshalb noch nicht Vorhandenen. Das in der verklärenden Eröffnung Gesetzte hat den Charakter des *Scheins*. Dieses Wort sei in seiner wesenhaften Zweideutigkeit festgehalten: Schein im Sinne des Leuchtens und Scheinens (die Sonne scheint) und Schein nach der Art des bloßen So-Scheinens (der Strauch auf nächtlichem Wege scheint ein Mensch zu sein und ist doch nur ein Strauch). Jener ist der Schein als *Aufschein*, dieser der Schein als *Anschein*. Weil aber auch der verklärende Schein im Sinne des Aufscheines jeweils das Ganze des Seienden in seinem Werden auf bestimmte Möglichkeiten festmacht und beständigt, bleibt er zugleich ein Schein, der dem Werdenden nicht angemessen ist. So bekundet auch das Wesen der Kunst als der Wille zum aufscheinenden Schein den Zusammenhang mit dem Wesen der Wahrheit, sofern diese als der zur Bestandsicherung nötige Irrtum, d. h. als bloßer Schein begriffen ist.

Das volle Wesen dessen, was Nietzsche Wahrheit nennt und zunächst als machtmäßig notwendigen Schein umgrenzt, enthält nicht nur den Bezug zur Kunst; es kann vielmehr seinen einheitlichen Bestimmungsgrund nur in dem haben, was zu-

vor einheitlich die Wahrheit *und* die Kunst in ihrem wesenhaften Wechselbezug trägt. Dies aber ist das einige Wesen des Willens zur Macht selbst, jetzt allerdings begriffen als das zum-Scheinen-und-Erscheinen-bringen dessen, was seine Ermächtigung zur Übermächtigung seiner selbst bedingt. Zugleich aber tritt in dem, was Nietzsche Wahrheit nennt und als »Irrtum« auslegt, die Anmessung an das Seiende als leitende Bestimmung des Wesens der Wahrheit hervor. Insgleichen nimmt die Auslegung der Kunst im Sinne des verklärenden Scheins das Eröffnen und Ins-Offene-bringen (das Entbergen) unwissentlich als leitende Bestimmung in Anspruch.

Anmessung und Entbergung, adaequatio und ἀλήθεια, walten in Nietzsches Wahrheitsbegriff als der nie verklingende, aber gleichwohl ganz überhörte Nachklang des metaphysischen Wesens der Wahrheit.

Im Beginn der Metaphysik wird über das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit und Entbergung) dahin entschieden, daß dieses Wesen vor der in ihm erst gewurzelten Bestimmung der Wahrheit als Angleichung (ὁμοίωσις, adaequatio) künftighin zurücktritt, aber niemals verschwindet. Die Metaphysik tastet das seitdem waltende Wesen der Wahrheit als anmessende Eröffnung des Seienden durch das Vorstellen nirgends an, läßt aber auch den Eröffnungs- und Entbergungscharakter unbefragt in die Vergessenheit versinken. Diese Vergessenheit vergißt aber, wie es ihrem Wesen entspricht, sich selbst vollständig seit dem geschichtlichen Augenblick, da sich das Vorstellen zu dem sich selbst sichernden Zustellen alles Vorstellbaren, zur Gewißheit im Bewußtsein, wandelt. Jegliches Andere, worin das Vorstellen als ein solches noch gründen könnte, ist verleugnet.

Aber Verleugnung ist das Gegenteil der Überwindung. Deshalb kann auch das Wesen der Wahrheit im Sinne der Un-

verborgenheit niemals in das neuzeitliche Denken erst wieder eingeführt werden, weil es nämlich darin *immer schon* und *immer noch* — wenngleich gewandelt, verkehrt, verstellt und somit unerkannt — weiterwaltet. Das so vergessene Wesen der Wahrheit ist wie alles Vergessene nicht nichts. Einzig dieses Vergessene bringt die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität von ihrem verborgenen Anfang her dazu, sich in das äußerste Gegenwesen der anfänglichen Bestimmung der Wahrheit zu stellen.

Die Wahrheit als Bestandsicherung der Macht ist wesenhaft bezogen auf die Kunst als Steigerung der Macht. Wahrheit und Kunst sind wesenseinig aus der einfachen Einheit des Willens zur Macht. Hier hat das volle Wesen der Wahrheit seinen verborgenen Bestimmungsgrund. Das Innerste, was den Willen zur Macht in sein Äußerstes treibt, ist, daß er sich selbst in seiner Übermächtigung will: die unbedingte, aber umgekehrte Subjektivität. Seitdem das Seiende als solches im Ganzen sich in der Weise der Subjektivität zu entfalten beginnt, ist auch der Mensch zum Subjekt geworden. Weil er kraft seiner Vernunft vorstellend zum Seienden sich verhält, *ist* der Mensch inmitten des Seienden im Ganzen, indem er dieses sich zustellt und dabei sich selbst notwendig in alles Vor-stellen stellt.

Diese Weise, die der Mensch im Sinne der Subjektivität ist, bestimmt zugleich, *wer er ist:* derjenige seiende, vor den alles Seiende gebracht und durch den es als ein solches gerechtfertigt wird. Der Mensch wird so zu dem auf sich selbst gestellten Grund und Maß der Wahrheit über das Seiende als ein solches. Darin liegt beschlossen: Mit der Entfaltung des Seins als Subjektivität beginnt die Geschichte des abendländischen Menschentums als die Befreiung des Menschenwesens zu einer neuen Freiheit. Diese Befreiung ist die Art, wie sich die Umbildung des Vorstellens vom Vernehmen als

Aufnehmen (νοεῖν) zum Vernehmen als Ver-hör und Gerichtsbarkeit (per-ceptio) vollzieht. Die Abwandlung des Vorstellens ist jedoch bereits die Folge eines Wandels im Wesen der Wahrheit. Der Grund dieses Geschehnisses, dem die neue Freiheit entspringt, bleibt der Metaphysik verborgen. Aber ihm entspringt die neue Freiheit.

Die Befreiung zur neuen Freiheit ist negativ Loslösung aus der offenbarungsgläubigen, christlich-kirchlichen Heilssicherung. Innerhalb dieser beschränkt sich die Heilswahrheit nicht auf den gläubigen Bezug zu Gott, sie entscheidet zugleich über das Seiende. Was Philosophie heißt, bleibt Dienerin der Theologie. Das Seiende ist in seinen Ordnungen das Geschaffene des Schöpfergottes, das durch den Erlösergott aus dem Fall wieder in das Übersinnliche hinauf- und zurückgebracht wird. Die Befreiung aus der Wahrheit als der Heilssicherung muß aber, weil sie doch den Menschen in das Freie der Unsicherheit stellt und das Wagnis seiner eigenen Wesenswahl wagt, in sich auf eine Freiheit zugehen, die nun erst recht eine Sicherung des Menschen leistet und die Sicherheit neu bestimmt.

Die Sicherung kann jetzt nur aus dem Menschen selbst und für ihn selbst vollzogen werden. In der neuen Freiheit will das Menschentum der unbedingten Selbstentfaltung aller Vermögen zur unbeschränkten Herrschaft über die ganze Erde sicher sein. Aus solcher Sicherheit ist der Mensch des Seienden und seiner selbst gewiß. Diese Gewißheit vollbringt nicht erst und nur die Aneignung einer Wahrheit an sich, sondern sie ist das Wesen der Wahrheit selbst. Wahrheit wird zu der vom Menschen selbst gesicherten Sicherstellung alles Seienden für das herrschaftliche Sicheinrichten in seinem Ganzen. Die neue Freiheit zeigt in die Entfaltung des neuen Wesens der Wahrheit, die sich zunächst als die Selbstgewißheit der vorstellenden Vernunft einrichtet.

Weil nun aber die Befreiung zur neuen Freiheit im Sinne einer Selbstgesetzgebung des Menschentums als die Befreiung *von* der christlich-überweltlichen Heilsgewißheit beginnt, bleibt diese Befreiung im Abstoß auf das Christentum bezogen. Deshalb zeigt sich dem nur nach rückwärts blickenden Auge die Geschichte des neuen Menschentums leicht als eine Säkularisierung des Christentums. Allein die Verweltlichung des Christlichen in die »Welt« bedarf einer Welt, die zuvor aus nichtchristlichen Ansprüchen entworfen ist. Erst innerhalb dieser kann die Säkularisierung sich entfalten und einrichten. Die bloße Abkehr vom Christentum bedeutet nichts, wenn nicht zuvor und dafür ein neues Wesen der Wahrheit bestimmt und das Seiende als solches im Ganzen aus dieser neuen Wahrheit zum Erscheinen gebracht wird. Doch diese Wahrheit des Seins im Sinne der Subjektivität entfaltet auch nur dann uneingeschränkt ihr Wesen, wenn sich das Sein des Seienden unbedingt und vollendet als Subjektivität zur Macht bringt.

Die neue Freiheit beginnt daher erst in der Metaphysik des Willens zur Macht ihr volles Wesen zum Gesetz einer neuen Gesetzlichkeit zu erheben. Mit dieser Metaphysik erhebt sich die neue Zeit erstmals in die volle Beherrschung ihres Wesens. Was voraufgeht, ist Vorspiel. Deshalb bleibt die neuzeitliche Metaphysik bis zu Hegel Auslegung des Seienden als solchen, Ontologie, deren Logos christlich-theologisch als schöpferische Vernunft erfahren und in den absoluten Geist gegründet wird (Onto-theo-logie). Das Christentum bleibt zwar auch künftig eine Erscheinung der Geschichte. Durch Abwandlungen, Angleichungen, Ausgleiche versöhnt es sich jedesmal mit der neuen Welt und verzichtet mit jedem seiner Fortschritte entschiedener auf die vormalige geschichtebildende Kraft; denn die von ihm beanspruchte Welterklärung steht bereits außerhalb der neuen Freiheit.

Sobald dagegen das Sein des Seienden als Wille zur Macht sich in die ihm gemäße Wahrheit bringt, kann die neue Freiheit die Rechtfertigung ihres Wesens aus dem so bestimmten Sein des Seienden im Ganzen vollziehen. Diesem Sein muß aber zugleich das Wesen solcher Rechtfertigung entsprechen. Die neue Rechtfertigung der neuen Freiheit verlangt als ihren Bestimmungsgrund eine neue Gerechtigkeit. Diese ist der entscheidende Weg der Befreiung in die neue Freiheit.

In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1884, die den Titel *»Die Wege der Freiheit«* trägt, sagt Nietzsche:

> *»Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber.«* (XIII, 42)

Gerechtigkeit ist als »Denkweise« ein Vor-stellen, d. h. ein Feststellen »aus den Wertschätzungen heraus«. In dieser Denkweise werden die Werte, die gesichtspunkthaften Bedingungen des Willens zur Macht, festgesetzt. Nietzsche sagt nicht, Gerechtigkeit sei *eine* Denkweise unter anderen aus (beliebigen) Wertschätzungen. Nach seinem Wort ist die Gerechtigkeit ein Denken aus »den« eigens vollzogenen Wertsetzungen. Sie ist *das* Denken im Sinne des allein Werte-setzenden Willens zur Macht. Dieses Denken folgt nicht erst aus den Wertschätzungen, es ist der Vollzug der Schätzung selbst. Das wird durch die Art, wie Nietzsche das Wesen dieser »Denkweise« auszeichnet, bezeugt. Drei einprägsame und dazu in einer wesentlichen Folge genannte Bestimmungen leiten den Wesensblick in ihre Verfassung.

Die Weise des Denkens ist »bauend«. Es erstellt solches, was noch nicht und vielleicht überhaupt nie als ein Vorhandenes steht. Die Erstellung ist Errichten. Sie geht in die Höhe, so zwar, daß die Höhe erst als eine solche gewonnen und eröffnet wird. Die im Bauen erstiegene Höhe sichert die Klarheit der Bedingungen, unter denen die Möglichkeit des

Befehlens steht. Aus der Klarheit dieser Höhe kann allein so befohlen werden, daß im Befehl sich alles Gehorchen zum Wollen verklärt. Diese Höhe weist die Richtung in das Rechte.

Das »bauende« Denken ist zugleich »ausscheidend«. Nach dieser Weise macht und hält es fest, was den Bau tragen kann, und weist ab, was ihn gefährdet. Dergestalt sichert es den Baugrund und wählt die Baustoffe aus.

Das bauend-ausscheidende Denken ist zugleich »vernichtend«. Es zerstört, was als Verfestigung und als Niederziehendes das bauende in-die-Höhe-Gehen verhindert. Das Vernichten sichert gegen den Andrang aller Bedingungen des Niederganges. Das Bauen verlangt das Ausscheiden. In jedes Bauen (als ein Schaffen) ist das Zerstören eingerechnet.

Die drei Bestimmungen des Wesens der Gerechtigkeit als Denkweise sind nicht nur ihrem Range nach aufgereiht, sie sagen zugleich und vor allem von der inneren Bewegtheit dieses Denkens. Bauend richtet es sich, die Höhe erst errichtend, in diese hinauf, überhöht so sich selbst, unterscheidet sich gegen das Ungemäße und entwurzelt es in seinen Bedingungen. Die Gerechtigkeit ist als solches Denken das Herrwerden über sich selbst aus dem errichtenden Ersteigen der höchsten Höhe. Dies ist das Wesen des Willens zur Macht selbst. Darum leitet der Doppelpunkt im Geschriebenen über zu der betonten und das Gesagte zusammennehmenden Auszeichnung der Gerechtigkeit: *»höchster Repräsentant des Lebens selber.«* »Leben« ist für Nietzsche nur das andere Wort für Sein. Und Sein ist Wille zur Macht.

Inwiefern ist die Gerechtigkeit der höchste Repräsentant des Willens zur Macht? Was heißt hier »Repräsentant«? Das Wort meint nicht den Vertreter von etwas, was dieser selbst nicht ist. Das Wort hat gleichwenig die Bedeutung von Ausdruck, der gerade als solcher nie das Ausgedrückte selbst ist.

Wäre er dies, dann könnte und müßte er nicht Ausdruck sein. Der »Repräsentant« hat allein dort sein echtes Wesen, wo »Repräsentation« wesensnotwendig ist. Solches tritt ein, sobald überhaupt das Sein sich als Vor-stellen (re-praesentare) bestimmt. Dieses Vor-stellen hat aber sein volles Wesen darin, sich vor ihm selbst in das von ihm allein geprägte und ausgemessene Offene zur Anwesenheit zu bringen. So bestimmt sich das Wesen des Seins als Subjektivität. Sie fordert als Repräsentation den Repräsentanten, der jeweils, indem er repräsentiert, das Seiende selbst in seinem Sein, d. h. in der Präsenz, παρουσία, zum Erscheinen bringt und so das Seiende *ist*.

Der Wille zur Macht, die wesenhafte Verflechtung von Machtsteigerung und Machterhaltung, bringt durch die Ermächtigung seiner selbst zur Übermächtigung sein eigenes Wesen zur Macht, d. h. zur Erscheinung im Seienden. Wille zur Macht ist Werte-setzende Repräsentation. Das Bauen aber ist die höchste Weise der Steigerung. Das unterscheidend-bewahrende Ausscheiden ist die höchste Weise der Erhaltung. Das Vernichten ist die höchste Weise des Gegenwesens zur Erhaltung und Steigerung.

Die wesenhafte Einheit dieser drei Weisen, d. h. die Gerechtigkeit, ist der Wille zur Macht selbst in seiner höchsten Wesenshöhe. Sein Höchstes aber besteht in solchem Setzen der Bedingungen seiner selbst. Der Wille zur Macht ermächtigt sich zu seinem Wesen, indem er als Bedingungen »Gesichtspunkte« setzt. Dergestalt bringt er in Einem das Festgemachte und das Werdende in ihrem zwiefachen Scheinen zum Erscheinen. Indem er aber so erscheinen läßt, bringt er sich selbst in die Erscheinung als dasjenige, was zuinnerst das machtende Erscheinenlassen in das zwiefache Scheinen des Aufscheins und Anscheins *ist*.

Das von aller Metaphysik übernommene und, sei es auch nur

noch in der völligen Vergessenheit, bewahrte Wesen der Wahrheit ist das Erscheinenlassen als Entbergen des Verborgenen: die Unverborgenheit. Also ist die »Gerechtigkeit«, weil die höchste Weise des Willens zur Macht, der eigentliche Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit. In der Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht west die Wahrheit als die »Gerechtigkeit«.

Wir müssen freilich, um das Wesen der Gerechtigkeit dieser Metaphysik gemäß zu denken, alle Vorstellungen über die Gerechtigkeit, die aus der christlichen, humanistischen, aufklärerischen, bürgerlichen und sozialistischen Moral herstammen, ausschalten. Das Gerechte bleibt zwar jenes, was dem »Rechten« gemäß ist. Aber das Rechte, das die Richtung weist und das Maß gibt, besteht nicht an sich. Das Rechte gibt zwar das Recht zu etwas. Allein das Rechte bestimmt sich seinerseits aus dem, was »Recht« ist. Das Wesen des Rechts jedoch umgrenzt Nietzsche also: »Recht = der Wille, ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen« (XIII, 205). Gerechtigkeit ist dann das Vermögen, das so verstandene Recht zu setzen, d. h. solchen Willen zu wollen. Dieses Wollen kann nur sein als der Wille zur Macht.

Daher sagt die mit der ersten fast gleichzeitige zweite Aufzeichnung Nietzsches über die Gerechtigkeit (aus dem Jahre 1884) folgendes: »*Gerechtigkeit*, als Funktion einer weitumherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.« (XIV, 80)

Der Gleichklang der beiden Wesensbestimmungen der »Gerechtigkeit« ist kaum zu überhören: Gerechtigkeit – »*höchster Repräsentant des Lebens selber*« und Gerechtigkeit – »Funktion einer weitumherschauenden Macht«.

Funktion bedeutet hier das »Fungieren«, den Vollzug als Wesensentfaltung und somit die Weise, wie die hier genannte Macht eigentlich Macht ist. Funktion meint die »weitumherschauende Macht« selbst.

Wie weit schaut diese umher? In jedem Fall sieht sie »über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse« hinaus. »Gut und Böse« sind die Namen für die Blickpunkte der bisherigen Wertsetzung, die ein Übersinnliches an sich als das verbindliche Gesetz anerkennt. Der hindurchblickende Ausblick auf die bisherigen obersten Werte ist »klein« im Unterschied zum Großen des »großen Stils«, darin sich die Weise vorzeichnet, nach der die nihilistisch-klassische Umwertung aller bisherigen Werte zum Grundzug der anbrechenden Geschichte wird. Die weitumherschauende Macht übersteigt als perspektivische, d. h. Werte-setzende, alle bisherigen Perspektiven. Sie ist jenes, wovon die neue Wertsetzung ausgeht und was alle neue Wertsetzung überherrscht: *das Prinzip* der neuen Wertsetzung. Die weitumherschauende Macht ist der sich bekennende Wille zur Macht. In einem Verzeichnis dessen, was »Zur Geschichte der modernen Verdüsterung« bedacht werden muß, steht knapp aufgeführt: »Gerechtigkeit als Wille zur Macht (Züchtung).« (»Der Wille zur Macht«, n. 59)

Die Gerechtigkeit ist ein gesichtspunktsetzendes Hinausgehen *über* die bisherigen Perspektiven. In welchen Gesichtskreis setzt diese »bauende Denkweise« ihre Augenpunkte? Sie hat »einen weiteren Horizont des *Vorteils*«. Wir stutzen. Eine Gerechtigkeit, die es auf den Vorteil absieht, zeigt verfänglich und grob genug in die Bezirke des Nutzens, der Übervorteilung und Berechnung. Überdies hat Nietzsche das Wort »Vorteil« in seiner Niederschrift noch unterstrichen, um keinen Zweifel zurückzulassen, daß die hier gemeinte Gerechtigkeit wesentlich auf den »Vorteil« ausgeht.

Das Wort »Vor-teil« meint nach seiner echten, inzwischen verloren gegangenen Bedeutung das im voraus bei einer Teilung und Verteilung, vor dem Vollzug dieser, *Zugeteilte*. Die Gerechtigkeit ist die allem Denken und Handeln voraufgehende Zuteilung dessen, worauf sie allein das Absehen richtet. Das ist: »Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese und jene Person.« Nicht ein billiger Nutzen steht in der Absicht der Gerechtigkeit, nicht vereinzelte Menschen, auch nicht Gemeinschaften, auch nicht »die Menschheit«.

Die Gerechtigkeit sieht hinaus auf dasjenige Menschentum, das zu jenem Schlag geschlagen und gezüchtet werden soll, der die Wesenseignung besitzt, die unbedingte Herrschaft über die Erde einzurichten; denn nur durch diese kommt das unbedingte Wesen des reinen Willens in die Erscheinung vor ihm selbst, d. h. zur Macht. Die Gerechtigkeit ist die vorausbauende Zuteilung der Bedingungen, die ein Erhalten, d. h. ein Bewahren und Erlangen sicherstellen.

Das »Etwas« jedoch, was in der Gerechtigkeit erhalten werden will, ist die Beständigung des unbedingten Wesens des Willens zur Macht als des Grundcharakters des Seienden. Der Wille zur Macht hat den Charakter des Werdens. »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille zur Macht*.« (»Der Wille zur Macht«, n. 617)

Dieser höchste Wille zur Macht, der die Beständigung des Seienden im Ganzen ist, enthüllt sein Wesen als die Gerechtigkeit. Weil sie alles Erscheinenlassen und jede Entbergung trägt und durchherrscht, *ist sie das innerste Wesen der Wahrheit*. Dem Werden wird der Charakter des Seins aufgeprägt, indem das Seiende nach seiner Gänze als »ewige Wiederkunft des Gleichen« zum Erscheinen kommt. Nun hieß es doch, die Beständigung des Werdens sei jederzeit eine »Fälschung«, und auf dem »Gipfelpunkt der Betrachtung« werde dann alles zu einem Schein. Nietzsche selbst begreift das Wesen der

Wahrheit als eine »Art von Irrtum«. Dieser wird in seiner Art geprägt und gerechtfertigt durch den Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit, durch die Gerechtigkeit.

Die Wahrheit bleibt jedoch nur solange noch eine Art von Irrtum und Täuschung, als sie nach ihrem unentfalteten, obzwar geläufigen Begriff als Anmessung an das Wirkliche gedacht wird. Dagegen ist der Entwurf, der das Seiende im Ganzen als »ewige Wiederkunft des Gleichen« denkt, ein »Denken« im Sinne jener ausgezeichneten bauenden, ausscheidenden und vernichtenden Denkweise. Ihre Wahrheit ist der »höchste Repräsentant des Lebens selber«. Von dem Gedanken, der sie denkt, heißt es: »Das Leben selber schuf diesen für das Leben schwersten Gedanken«. Er ist wahr, weil er gerecht ist, indem er das Wesen des Willens zur Macht in seiner höchsten Gestalt zur Erscheinung bringt. Der Wille zur Macht als Grundcharakter des Seienden rechtfertigt die ewige Wiederkunft des Gleichen als den »Schein«, in dessen Glanz der höchste Triumph des Willens zur Macht erglänzt. In diesem Sieg erscheint das vollendete Wesen des Willens zur Macht selbst.

Aus dem Wesen der neuen Gerechtigkeit entscheidet sich auch erst die ihr gemäße Art der Rechtfertigung. Diese besteht weder in der Anmessung an Vorhandenes noch in der Berufung auf an sich gültige Gesetze. Jeder Anspruch auf eine Rechtfertigung solcher Art bleibt im Bereich des Willens zur Macht ohne Grund und Widerhall. Die Rechtfertigung besteht vielmehr in dem, was allein dem Wesen der Gerechtigkeit als dem »höchsten Repräsentanten des Willens zur Macht« genügt. Dies ist die Repräsentation. Dadurch, daß sich ein Seiendes als eine Gestalt des Willens zur Macht in den Machtbezirk herausstellt, ist es schon im Recht, d. h. in dem Willen, der sich selbst seine Übermächtigung befiehlt. So allein kann von ihm gesagt werden, daß es ein Seiendes

im Sinne der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen sei.

Die fünf Grundworte: »Wille zur Macht«, »Nihilismus«, »ewige Wiederkunft des Gleichen«, »Übermensch« und »Gerechtigkeit« entsprechen dem fünffach gegliederten Wesen der Metaphysik. Aber das Wesen dieser Einheit bleibt innerhalb der Metaphysik und ihr selbst noch verhüllt. Nietzsches Denken gehorcht der verborgenen Einheit der Metaphysik, deren Grundstellung er ausmachen, beziehen und durchbauen muß, dadurch, daß er keinem der fünf Grundworte den ausschließlichen Vorrang des Titels zubilligt, der einzig alle Gedankenfügung leiten könnte. Nietzsches Denken verharrt in der inneren Bewegung der Wahrheit, indem er jedesmal im Geleit jedes Grundwortes das Ganze durchblickt und den Einklang aller vernimmt. Diese wesenhafte Unruhe seines Denkens bezeugt, daß Nietzsche der höchsten Gefahr widersteht, die einem Denker droht: den anfänglich zugewiesenen Bestimmungsort seiner Grundstellung zu verlassen und aus dem Fremden und gar Vergangenen her sich verständlich zu machen. Wenn Fremde das Werk mit fremden Titeln zudecken, mögen sie dies zu ihrem Genügen tun.
Wenn nun aber der hier versuchte Hinweis auf die verborgene Einheit der Metaphysik Nietzsches ihr gleichwohl den Namen der Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht gibt, ist dann nicht erzwungen, was Nietzsche vermieden hat: die von außen kommende, nur rückwärtsblickende geschichtliche Einordnung, wenn nicht gar die stets verfängliche und leicht bösartige historische Verrechnung? Und dies alles noch auf dem Grunde eines Begriffes der Metaphysik, den Nietzsches Denken zwar erfüllt und bestätigt, aber nicht begründet und nirgends entwirft!

Diese Fragen drängen nur auf die einzige: Worin hat die Wesenseinheit der Metaphysik überhaupt ihren Grund? Wo hat das Wesen der Metaphysik seinen Ursprung? Die Bewältigung dieser Fragen muß entscheiden, ob solches Nachdenken nur eine nachgetragene Theorie über die Metaphysik herbeischafft und dann gleichgültig bleibt, oder ob dieses Nachdenken Besinnung und dann aber auch Entscheidung ist.

Wenn Nietzsches Metaphysik als die Metaphysik des Willens zur Macht ausgezeichnet wird, erhält dann nicht doch *ein* Grundwort den Vorzug? Warum gerade dieses? Gründet der Vorrang dieses Grundwortes darin, daß hier die Metaphysik Nietzsches als die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität erfahren wird? Warum soll, wenn die Metaphysik überhaupt die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen ist, nicht das Grundwort »Gerechtigkeit«, das doch den Grundzug der Wahrheit dieser Metaphysik nennt, Nietzsches Metaphysik auszeichnen?

Nietzsche hat nur in den beiden erläuterten Aufzeichnungen, die er selbst nie veröffentlichte, das Wesen der Gerechtigkeit auf dem Grunde des Willens zur Macht eigens entfaltet. Er hat nirgends die neue Gerechtigkeit als den Bestimmungsgrund des Wesens der Wahrheit ausgesprochen. Aber um die Zeit, da jene beiden Wesensauslegungen der Gerechtigkeit aufgezeichnet werden, weiß Nietzsche dies Eine, daß ihm bis dahin *eine* entscheidende Einsicht nie zur wirklichen Klarheit gediehen ist. Er schreibt (1885/86) in dem Bruchstück einer rückwärtsblickenden Vorrede zu der Schrift »Menschliches, Allzumenschliches« (1878) dies:

> »Es geschah spät, daß ich dahinter kam, was mir eigentlich noch ganz und gar fehle: nämlich die *Gerechtigkeit*. ›Was ist Gerechtigkeit? Und ist sie möglich? Und wenn sie nicht möglich sein sollte, wie wäre da das Leben auszuhalten?‹ —

solchermaßen fragte ich mich unablässig. Es beängstigte mich tief, überall, wo ich bei mir selber nachgrub, nur Leidenschaften, nur Winkel-Perspektiven, nur die Unbedenklichkeit Dessen zu finden, dem schon die Vorbedingungen zur Gerechtigkeit fehlen: aber wo war die Besonnenheit? — nämlich Besonnenheit aus umfänglicher Einsicht.« (XIV, 385 f.)

Von dieser späten Einsicht fällt aber auch ein Licht zurück auf jenes frühe, Nietzsches Denken überall durchwaltende Ahnen, das in der zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung« (»Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, n. 6) ausdrücklich die »Gerechtigkeit« an die Stelle der verworfenen »Objektivität« der historischen Wissenschaften setzt; dies jedoch, ohne das Wesen der Objektivität metaphysisch aus der Subjektivität zu begreifen, dies auch, ohne vom Grundcharakter der Gerechtigkeit, vom Willen zur Macht, schon zu wissen.

Gesetzt aber, das Wesen des Willens zur Macht werde als die unbedingte und, weil umgekehrte, auch erst als die vollendete Subjektivität begriffen; gesetzt überdies, das Wesen der Subjektivität des Subjekts werde metaphysisch gedacht; gesetzt schließlich, das vergessene Wesen der metaphysischen Wahrheit werde als die Entbergung des Verborgenen (ἀλήθεια) wieder erinnert und nicht nur gemeint und nachgesagt, — dies alles gesetzt, überwiegt dann das Gewicht jener knappen, weil wahrhaft gestalteten Aufzeichnungen über die »Gerechtigkeit« nicht alle übrigen und nur der zeitgenössischen »Erkenntnistheorie« nachklingenden Erörterungen Nietzsches über das Wesen der Wahrheit? Weil aber gleichwohl in Nietzsches Denken verhüllt bleibt, daß und wie die »Gerechtigkeit« der Wesenszug der Wahrheit ist, darf auch das Grundwort »Gerechtigkeit« nicht zum Haupttitel der Metaphysik Nietzsches erhoben werden.

Metaphysik ist die Wahrheit des Seienden als eines solchen im Ganzen. Die Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität denkt, ohne es zu sagen, das Wesen ihrer selbst, nämlich das Wesen der Wahrheit, als Gerechtigkeit. Die Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen ist darnach Wahrheit über das Seiende, so freilich, daß ihr eigenes Wesen aus dem Grundcharakter des Seienden durch den Willen zur Macht als dessen höchste Gestalt entschieden wird.

Ist dann notwendig jede Metaphysik Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen nach diesem zwiefachen Sinn? Wahrheit über das *Seiende*, weil Wahrheit, die aus dem *Sein* des Seienden herkommt? Wenn ja, sagt diese Herkunft des Wesens der Wahrheit etwas über sie selbst? Ist sie, also herkünftig, in sich nicht geschichtlich? Sagt diese Herkunft des Wesens der Wahrheit nicht zugleich etwas vom Wesen der Metaphysik? Allerdings, und zwar dies, was erst nur aus der Abwehr gesagt sei:

Die Metaphysik ist kein Gemächte des Menschen. Deshalb aber müssen Denker sein. Sie stellen sich jeweils zuerst in die Unverborgenheit, die sich das Sein des Seienden bereitet. »Nietzsches Metaphysik«, d. h. jetzt die aus seiner Grundstellung ins Wort verwahrte Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen, ist ihrem geschichtlichen Wesen zufolge der Grundzug der Geschichte des Zeitalters, das aus seiner anhebenden Vollendung her erst sich selbst als die Zeit der Neuzeit beginnt: »Eine Periode, wo die alte Maskerade und Moral-Aufputzung der Affekte Widerwillen macht: *die nackte Natur;* wo die *Macht-Quantitäten* als *entscheidend* einfach zugestanden werden (als *rangbestimmend*); wo der *große Stil* wieder auftritt, als Folge der *großen Leidenschaft.*« (»Der Wille zur Macht«, n. 1024)

Die Frage bleibt, welche Völker und Menschentümer endgültig und vorausgehend unter dem Gesetz der Zugehörigkeit

in diesen Grundzug der beginnenden erdherrschaftlichen Geschichte stehen. Keine Frage mehr, sondern entschieden ist, was Nietzsche um die Zeit 1881/82 aufzeichnete, da ihn nach der »Morgenröte« der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen überfiel: »Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, – er wird im Namen *philosophischer Grundlehren geführt* werden.« (XII, 207)
Damit ist jedoch nicht gesagt, daß der Kampf um die unbeschränkte Ausnutzung der Erde als Rohstoffgebiet und um die illusionslose Verwendung des »Menschenmaterials« im Dienste der unbedingten Ermächtigung des Willens zur Macht zu seinem Grundwesen ausdrücklich die Berufung auf eine Philosophie zu Hilfe oder auch nur als Fassade nimmt. Im Gegenteil ist zu vermuten, daß die Philosophie als Lehre und als Gebilde der Kultur verschwindet und auch verschwinden kann, weil sie, sofern sie echt gewesen, schon die Wirklichkeit des Wirklichen, d. h. das Sein, genannt hat, von dem allein jegliches Seiende ernannt ist zu dem, was es ist und wie es ist. Die »philosophischen Grundlehren« meinen das in ihnen Gelehrte im Sinne des Dargelegten einer Darlegung, die das Seiende im Ganzen auf das Sein auslegt. Die »philosophischen Grundlehren« meinen das Wesen der sich vollendenden Metaphysik, die ihrem Grundzug nach die abendländische Geschichte trägt, sie als europäisch-neuzeitliche gestaltet und zur »Weltherrschaft« bestimmt. Was sich im Denken der europäischen Denker ausspricht, kann historisch dem nationalen Wesen der Denker auch zugerechnet, aber niemals als nationale Eigentümlichkeit ausgegeben werden. Das Denken des Descartes, die Metaphysik von Leibniz, die Philosophie Humes ist jedesmal europäisch und deshalb planetarisch. Ebenso ist die Metaphysik Nietzsches niemals in ihrem Kern eine spezifisch deutsche Philosophie. Sie ist europäisch-planetarisch.

VII

DIE SEINSGESCHICHTLICHE BESTIMMUNG DES NIHILISMUS

Weder die Anerkennung des Seienden als elementarste Tat-Sache (als Wille zur Macht) führt Nietzsche zum Denken des Seins als solchen, noch gelangt er in dieses Denken auf dem Wege der Deutung des Seins als eines »notwendigen Wertes«, noch wird der Gedanke der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« zum Anstoß, die Ewigkeit als Augenblick aus der Jähe des gelichteten Anwesens und die Wiederkunft als Weise des Anwesens und beide nach ihrer Wesensherkunft aus der an-fänglichen »Zeit« zu bedenken.

Wenn Nietzsche jene Anerkennung des Willens zur Macht im Sinne des »letzten Faktums« als die philosophische Grundeinsicht festhält, dann läßt er es bei der Kennzeichnung des Seins als des ausgezeichneten Seienden von der Art der Tatsachen bewenden. Die Tatsächlichkeit wird als solche nicht bedacht. Der Anhalt an die Grundeinsicht hält ihn gerade vom Weg in das Denken des Seins als solchen ab. Die Grundeinsicht sieht den Weg nicht.

In Nietzsches Denken kann jedoch die Frage nach dem Sein selbst auch deshalb nicht erwachen, weil er die Antwort auf die Frage nach dem Sein (im einzig bekannten Sinne des Seins des Seienden) schon gegeben hat. »Sein« ist ein Wert. »Sein« besagt: das Seiende als solches, nämlich das Beständige.

So weit und nach welcher Richtung wir Nietzsche auch entgegenfragen mögen, wir finden nicht, daß sein Denken das

Sein aus dessen Wahrheit und diese als das Wesende des Seins selbst denkt, worein das Sein sich verwandelt, wodurch es seinen Namen verliert.

Die jetzt vollzogene Besinnung läßt überall den Verdacht aufkommen, als unterstellten wir Nietzsches Denken, es müßte im Grunde das Sein als solches denken, versäume dies allerdings und sei darum unzureichend. Nichts von alldem ist gemeint. Vielmehr gilt es nur, uns aus dem Hindenken in die Frage nach der Wahrheit des Seins in die Nähe der Metaphysik Nietzsches zu bringen, um sein Gedachtes aus der höchsten Treue seines Denkens zu erfahren. Diesem Bemühen liegt die Absicht fern, eine vielleicht richtigere Vorstellung von der Philosophie Nietzsches zu verbreiten. Wir denken seine Metaphysik nur, um Fragwürdiges fragen zu können: *Ist in der Metaphysik Nietzsches, die zum ersten Mal den Nihilismus als solchen erfährt und denkt, der Nihilismus überwunden oder nicht?*

So fragend beurteilen wir die Metaphysik Nietzsches darnach, ob sie die Überwindung des Nihilismus leistet oder nicht. Indes, wir lassen auch dieses Beurteilen noch fahren. Wir fragen nur und richten die Frage an uns, ob und wie sich in Nietzsches metaphysischer Erfahrung und Überwindung des Nihilismus das eigene Wesen des Nihilismus zeige. Gefragt ist, ob im *metaphysischen* Begriff des Nihilismus dessen Wesen erfahren, ob dieses Wesen überhaupt be-griffen werden kann, ob es nicht eine andere Strenge des Sagens verlangt.

In solchem Fragen unterstellen wir allerdings, daß in dem, was der Name »Nihilismus« nennt, das Nichts sein Wesen treibt, und zwar in dem Sinne, daß es mit dem Seienden als solchem im Grunde nichts »ist«. Das Denken Nietzsches stellen wir damit keineswegs unter einen ihm ungemäßen und es überfordernden Anspruch. Denn insofern Nietzsche den

Nihilismus als die Geschichte der Entwertung der obersten Werte erfährt und die Überwindung des Nihilismus als die Gegenbewegung in der Gestalt der Umwertung aller bisherigen Werte denkt, und zwar aus dem eigens anerkannten Prinzip der Wertsetzung, denkt er gerade das *Sein*, d. h. das Seiende als solches und versteht auf diese Weise mittelbar den Nihilismus als eine Geschichte, in der etwas mit dem Seienden als solchem geschieht.

Streng gedacht unterstellen nicht *wir* etwas Anderes einem Anderen, wir unterstellen *uns* dem Anspruch der Sprache. Diese verlangt, im Wort »Nihilismus« das »nihil«, das Nichts, in eins mit dem zu denken, daß sich im Seienden als solchem etwas begibt. Die Sprache verlangt, daß wir nicht nur die lexikalischen Kunstprodukte der bloßen Wörter richtig verstehen, sondern daß wir im Wort und mit ihm auf die gesagte Sache achten. Wir unterstellen uns dem Anspruch des Namens »Nihilismus«, eine Geschichte zu denken, in der das Seiende als solches steht. Der Name »Nihilismus« nennt auf seine Weise das *Sein* des Seienden.

Nun beruht Nietzsches Metaphysik auf der ausdrücklich vollzogenen Grundeinsicht, daß das Seiende als solches *ist* und daß nur das so anerkannte Seiende dem Denken, was immer es denken mag, als seiendem Denken die Gewähr seiner Möglichkeit leistet. Nietzsches Grunderfahrung sagt: das Seiende *ist* das Seiende als der Wille zur Macht in der Weise der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Als das dergestalt Seiende ist es *nicht* nichts. Demnach bleibt der Nihilismus, demgemäß es mit dem Seienden als solchem nichts sein soll, aus den Grundlagen dieser Metaphysik ausgeschieden. Also hat sie – wie es scheint – den Nihilismus überwunden.

Nietzsche anerkennt das Seiende als solches. Doch anerkennt er in solcher Anerkenntnis auch schon das Sein des Seienden, und zwar Es selbst, *das Sein*, nämlich *als das Sein?* Keines-

wegs. Das Sein wird als Wert bestimmt und damit als eine vom Willen zur Macht, vom »Seienden« als solchem gesetzte Bedingung aus dem Seienden erklärt. Das Sein ist nicht als das Sein anerkannt. Dieses »anerkennen« heißt: Sein aus dem Hinblick auf seine Wesensherkunft in aller Fragwürdigkeit walten lassen; es heißt: die Seinsfrage aushalten. Dies besagt jedoch: der Herkunft von Anwesen und Beständigkeit nachsinnen und so das Denken der Möglichkeit offenhalten: *»Sein« könnte unterwegs zum »als Sein« das eigene Wesen zugunsten einer anfänglicheren Bestimmung preisgeben.* Die Rede vom »Sein selbst« bleibt stets eine fragende.

Für das im Wertdenken auf Geltung blickende Vorstellen bleibt das Sein schon hinsichtlich der *Fragwürdigkeit* des »als Sein« außerhalb des Gesichtskreises. Mit dem Sein als solchem »ist« es nichts: das Sein – ein Nihil.

Gesetzt aber, das Seiende sei dank dem Sein und niemals das Sein dank dem Seienden; gesetzt auch, das Sein könne angesichts von Seiendem nicht nichts sein, treibt dann der Nihilismus dort, wo es nicht nur mit dem Seienden sondern sogar mit dem Sein nichts ist, nicht auch ein oder vielleicht gar erst sein eigentliches Spiel? Allerdings. Wo es nur mit dem Seienden nichts ist, da mag man Nihilismus vorfinden, aber man trifft noch nicht auf sein *Wesen*, das erst dort erscheint, wo das Nihil das Sein selbst angeht.

Das Wesen des Nihilismus ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst nichts ist.

Unser Denken, besser gesagt, unser Rechnen und Verrechnen nach der Regel des zu vermeidenden Widerspruchs steht hier schon auf dem Sprung, um die Bemerkung anzubringen, daß eine Geschichte, die ist, in der es aber mit dem Sein selbst nichts ist, uns das schlechthin Widersinnige zumutet. Aber vielleicht kümmert sich das Sein selbst nicht um die

Widersprüche unseres Denkens. Müßte das Sein selbst von Gnaden der Widerspruchslosigkeit des menschlichen Denkens sein, was es ist, dann bliebe es sich in seinem eigenen Wesen versagt.

Die Absurdität ist ohnmächtig gegen das Sein selbst und damit auch gegen das, was mit ihm geschieht in dem Ge-Schick: daß es innerhalb der Metaphysik mit dem Sein als solchem nichts ist.

Wesentlicher als das Rechnen mit Absurditäten bleibt, daß wir erfahren, inwiefern es in der Metaphysik Nietzsches mit dem Sein selbst nichts ist.

Wir sagen darum: Nietzsches Metaphysik ist eigentlicher Nihilismus. Aber hat Nietzsche es nötig, daß wir nachträglich seinem Denken solches vorrechnen? Wir streiften bei der Kennzeichnung der Art, wie Nietzsche selbst die verschiedenen Gestalten und Stufen des Nihilismus sieht, den Schlußsatz der Aufzeichnung n. 14 aus »Der Wille zur Macht« (1887), der lautet:

> »›Nihilismus‹ als Ideal der *höchsten Mächtigkeit* des Geistes, des überreichsten Lebens, teils zerstörerisch, teils ironisch.«

Die schon genannte »Rekapitulation« (n. 617) beginnt aber:

> »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille zur Macht*.«

Solches, nämlich das Denken des *Werdens* als des *Seins* der Allheit des Seienden, das Denken des »Willens zur Macht« aus der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«, vollzieht der Geist der Metaphysik Nietzsches als das Ideal ihrer höchsten Mächtigkeit. Darum entspricht sie der höchsten Gestalt des »Nihilismus«. Indem Nietzsches Metaphysik eine vollständige Umwertung aller bisherigen Werte denkt, vollendet sie die Entwertung der bisherigen obersten Werte. Dergestalt »zerstörerisch« gehört sie in den Gang der bis-

herigen Geschichte des Nihilismus. Insofern aber diese Umwertung eigens *aus dem Prinzip* der Wertsetzung vollzogen ist, gibt sich dieser Nihilismus als das, was er in *seinem* Sinne zugleich nicht mehr ist: als der »zerstörerische« ist er »ironisch«. Nietzsche versteht seine Metaphysik als extremsten Nihilismus, so zwar, daß dieser zugleich kein Nihilismus mehr ist.

Wir sagten indes, Nietzsches Metaphysik sei eigentlicher Nihilismus. Darin liegt, daß Nietzsches Nihilismus nicht nur den Nihilismus nicht überwindet, sondern ihn auch nie überwinden kann. Denn gerade in dem, worin und wodurch Nietzsche den Nihilismus zu überwinden meint, in der Setzung neuer Werte aus dem Willen zur Macht, kündigt sich erst der eigentliche Nihilismus an: Daß es mit dem Sein selbst, das jetzt zum Wert geworden, nichts ist. Demgemäß erfährt Nietzsche die geschichtliche Bewegung des Nihilismus als eine Geschichte der Entwertung der bisherigen obersten Werte. Aus demselben Grunde stellt er die Überwindung als Umwertung vor und vollzieht diese nicht nur in einer neuen Wertsetzung, sondern so, daß er den Willen zur Macht als das Prinzip der neuen – und im Grunde aller – Wertsetzung erfährt. Das Wertdenken wird jetzt zum Prinzip erhoben. Das Sein selbst ist als Sein prinzipiell nicht zugelassen. Mit dem Sein ist es in dieser Metaphysik nach ihrem eigenen Prinzip *nichts*. Wie soll es hier je mit dem Sein selbst noch Denkwürdiges geben, nämlich das Sein als – Sein? Wie soll hier eine Überwindung des Nihilismus geschehen, ja auch nur sich regen können?

Nietzsches Metaphysik ist demnach keine Überwindung des Nihilismus. Sie ist die letzte Verstrickung in den Nihilismus. Durch das Wertdenken aus dem Willen zur Macht hält sie sich zwar daran, das Seiende als solches anzuerkennen, aber zugleich fesselt sie sich mit dem Strick der Deutung des

Seins als Wert in die Unmöglichkeit, das Sein als das Sein auch nur in den fragenden Blick zu bekommen. Durch diese Verstrickung des Nihilismus in sich selbst wird er erst durch und durch in dem, was er ist, fertig. Der so durch-fertigte, perfekte Nihilismus ist die Vollendung des eigentlichen Nihilismus.

Wenn aber das Wesen des Nihilismus die Geschichte bleibt, daß es mit dem Sein selbst nichts ist, dann kann auch das Wesen des Nihilismus solange nicht erfahren und gedacht werden, als es im Denken und für das Denken mit dem Sein selbst nichts ist. Der vollendete Nihilismus sperrt sich daher selbst endgültig von der Möglichkeit aus, jemals das Wesen des Nihilismus denken und wissen zu können. Sagt dies nicht, für Nietzsches Denken sei das Wesen des Nihilismus verschlossen? Wie dürfen wir solches behaupten?

Nietzsche fragt doch klar: »Was bedeutet Nihilismus?«, und er antwortet knapp: *»Daß die obersten Werte sich entwerten.«* (n. 2)

Allein diese Aufzeichnung verrät nicht minder klar und knapp, daß Nietzsche nach dem, was er als Nihilismus erfährt, »deutend« fragt und das so Befragte aus seinem Wertdenken her deutet. Nietzsches Frage, was Nihilismus bedeute, ist demnach eine ihrerseits noch nihilistisch denkende Frage. Deshalb gelangt er schon durch die Art seines Fragens nicht in den Bereich dessen, was die Frage nach dem Wesen des Nihilismus sucht, *daß* er nämlich und *wie* er eine Geschichte sei, die das Sein selbst angeht.

Insoweit sich jedoch der Nihilismus für Nietzsche als ein Geschehen der Ent-wertung und des Niederganges, der Unkraft und des Todes bekundet, scheint Nietzsches Erfahrung wenigstens das Verneinende im Nihilismus festzuhalten. Gegenüber dem Nein zum Seienden als solchem verlangt Nietzsche ein Ja. Er denkt auf eine Überwindung des Nihilismus.

Wie soll sie aber möglich sein, solange nicht das Wesen des Nihilismus erfahren ist?

So bedarf es denn *vor* aller Überwindung einer solchen Auseinandersetzung mit dem Nihilismus, die erst einmal sein Wesen ans Licht bringt. Gesetzt, bei dieser Auseinandersetzung mit dem Wesen des Nihilismus, der das Sein selbst angeht, bleibe auch dem Denken des Menschen irgendein Anteil zugewiesen, dann muß dieses Denken seinerseits erst vom Wesen des Nihilismus betroffen sein. Darum müssen wir angesichts derjenigen Metaphysik, die den Nihilismus zuerst als geschichtliche Bewegung im Ganzen erfährt und denkt, die zugleich aber für uns als die Vollendung des eigentlichen Nihilismus sichtbar zu werden beginnt, fragen, worin die uns geschichtlich unmittelbar angehende Erscheinung des eigentlichen Nihilismus, nämlich seine Vollendung, ihren Grund hat.

Nietzsches Metaphysik ist nihilistisch, insofern sie Wertdenken ist und dieses sich in den Willen zur Macht als das Prinzip aller Wertsetzung gründet. Nietzsches Metaphysik wird demnach zur Vollendung des eigentlichen Nihilismus, weil sie die Metaphysik des Willens zur Macht ist. Wenn es aber so steht, dann bleibt die Metaphysik als die Metaphysik des Willens zur Macht zwar der Grund der *Vollendung* des eigentlichen Nihilismus, sie kann jedoch keineswegs der Grund des eigentlichen Nihilismus *als solchen* sein. Dieser muß schon, wenngleich noch unvollendet, im *Wesen* der vorauf-gehenden Metaphysik walten. Sie ist zwar keine Metaphysik des Willens zur Macht, aber sie erfährt gleichwohl das Seiende als solches im Ganzen als Wille. Mag auch das Wesen des hier gedachten Willens in vieler Hinsicht und sogar notwendig dunkel bleiben, – von der Metaphysik Schellings und Hegels zurück über Kant und Leibniz bis zu Descartes wird das Seiende als solches im Grunde als *Wille* erfahren.

Dies sagt freilich nicht, das subjektive Erlebnis des menschlichen Willens werde auf das Seiende im Ganzen übertragen. Es deutet nur an, daß vielmehr umgekehrt, aus einer noch unaufgehellten Erfahrung des Seienden als solchen im Sinne des erst zu denkenden Willens, der Mensch allererst sich als wollendes Subjekt in einem wesentlichen Sinne wissen lernt. Die Einsicht in diese Zusammenhänge ist zwar für eine wesensgeschichtliche Erfahrung der Geschichte des eigentlichen Nihilismus unumgänglich. Sie läßt sich jedoch hier nicht auseinanderlegen. Für den Augenblick ist diese Aufgabe auch nicht dringlich. Denn was bei der Kennzeichnung der Metaphysik Nietzsches als der Vollendung des Nihilismus über den eigentlichen Nihilismus gesagt wird, muß in den Nachdenkenden schon eine andere Vermutung erweckt haben: Weder die Metaphysik des Willens zur Macht noch die Metaphysik des Willens ist der Grund des eigentlichen Nihilismus, sondern einzig die Metaphysik selbst.

Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus *ist* geschichtlich als die Metaphysik, die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches. In jener bleibt das Wesen des Nihilismus nur verborgen, in dieser kommt es voll zum Erscheinen. Indes gibt es sich aus der Metaphysik her und innerhalb ihrer niemals zu erkennen.

Das sind befremdliche Sätze. Denn die Metaphysik bestimmt die Geschichte des abendländischen Weltalters. Das abendländische Menschentum wird in allen seinen Verhältnissen zum Seienden, d. h. auch zu sich selbst, nach allen Hinsichten von der Metaphysik getragen und geleitet. Man weiß nicht, was in der Gleichsetzung von Metaphysik und Nihilismus größer ist, die Willkür oder der Grad der Aburteilung unserer ganzen bisherigen Geschichte.

Allein wir dürften inzwischen auch dies bemerkt haben, daß das Wesen des eigentlichen Nihilismus unser Denken noch kaum angeht, geschweige denn, daß es zureichend gedacht ist, um die ausgesprochenen Sätze über die Metaphysik und den Nihilismus besinnlich nachzudenken und hernach zu beurteilen. Wenn die Metaphysik als solche der eigentliche Nihilismus ist, dieser aber wesensgemäß sein eigenes Wesen nicht zu denken vermag, wie soll die Metaphysik selbst je ihr eigenes Wesen treffen können. Die metaphysischen Vorstellungen von der Metaphysik bleiben notwendig hinter diesem Wesen zurück. Die Metaphysik von der Metaphysik erreicht nie ihr Wesen.

Doch was heißt hier »Wesen«? Wir entnehmen dem Wort nicht die Vorstellung von »Wesenheiten«. Wir vernehmen im Namen »Wesen« das Wesende. Welches ist »das Wesen« der Metaphysik? Wie west sie? Wie waltet in ihr der Bezug zum Sein? Das ist die Frage. Unser Versuch, sie im Umkreis der Besinnung auf Nietzsches Metaphysik zu beantworten, bleibt notwendig dürftig. Außerdem bleibt er, sofern unser Denken aus der Metaphysik herkommt, immer dem Fragwürdigen verhaftet. Dennoch müssen wir einige Schritte wagen. Wir halten uns an die Frage, die Aristoteles als die bleibende Frage des Denkens ausgesprochen hat: Was ist das Seiende?

Jede Frage grenzt als Frage die Weite und die Art der in ihr beanspruchten Antwort aus. Sie umgrenzt damit zugleich den Umkreis der Möglichkeiten, sie zu beantworten. Damit wir die Frage der Metaphysik hinreichend bedenken, ist in erster Linie nötig, sie als Frage zu bedenken, nicht aber die Antworten, die ihr im Verlauf der Geschichte der Metaphysik zufielen.

In der Frage: »Was ist das Seiende?« wird nach dem Seienden als solchem gefragt. Das Seiende als das Seiende *ist* solches

dank dem Sein. In der Frage: »Was ist das Seiende als solches?«, wird an das Sein gedacht, und zwar an das Sein des Seienden, d. h. an das, was das Seiende ist. Was es ist, nämlich das Seiende, darauf antwortet das Was-sein, τὸ τί ἐστιν. Die Washeit des Seienden bestimmt Platon als die ἰδέα. (Vgl. »Platons Lehre von der Wahrheit«.) Die Washeit des Seienden, die essentia des ens, nennt man auch »das Wesen«. Aber das ist keine zufällige und harmlose Benennung. Darin verbirgt sich vielmehr, daß das Sein des Seienden, d. h. die Weise, wie es west, aus der Washeit gedacht wird. »Wesen« in der Bedeutung von essentia (Washeit) ist bereits die metaphysische, nach dem Was des Seienden als solchen fragende Auslegung des »Wesens«. Und zwar wird »das Wesen« hier stets gedacht als das Wesen des Seienden. Das Sein des Seienden ist erfragt vom Seienden *her* als das, was auf das Seiende *zu* gedacht wird. Gedacht als was? Als das γένος und das κοινόν, als dasjenige, von woher jedes Seiende in seinem So-und-So-sein das gemeinsame Was empfängt.

Indem aber das Seiende als solches befragt wird, ist es auch schon in der Hinsicht erfahren, daß es überhaupt ist. Darum erwacht aus der Frage, was das Seiende als solches sei, zugleich die andere: welches unter allem Seienden als Seiendem dem am meisten entspreche, was als das Was des Seienden bestimmt ist. Das Seiende, das der Washeit, der essentia des Seienden als solchen entspricht, ist das wahrhaft Existierende. In der Frage: »Was ist das Seiende?« wird dieses zugleich hinsichtlich der essentia und hinsichtlich der existentia gedacht. Das Seiende ist dergestalt *als solches*, d. h. in dem, was es ist, und darin, daß es ist, bestimmt. Essentia und existentia des ens qua ens antworten auf die Frage: »Was ist das Seiende als solches?« Sie bestimmen das Seiende in seinem Sein.

Wie verhält sich dementsprechend die Metaphysik zum Sein selbst? Denkt die Metaphysik das Sein selbst? Nein und nie-

mals. Sie denkt *das Seiende* hinsichtlich des Seins. Das Sein ist das zuerst und zuletzt Antwortende auf die Frage, in der stets das Seiende das Befragte bleibt. Das Sein ist als solches nicht das Befragte. Darum bleibt das Sein selbst in der Metaphysik ungedacht, und zwar nicht beiläufig, sondern ihrem eigenen Fragen gemäß. Dieses *und* das Antworten denken, indem sie das Seiende als solches denken, zwar notwendig vom Sein her, aber sie denken nicht an dieses selbst, und zwar deshalb nicht, weil dem eigensten Fragesinn der Metaphysik gemäß das Sein als das Seiende in seinem Sein gedacht ist. Insofern die Metaphysik das Seiende aus dem Sein her denkt, denkt sie nicht: Sein *als Sein.*

Aus dem Sein her denken, besagt noch nicht: auf das Sein zurück, es in seiner Wahrheit an-denken. Das Sein bleibt in demjenigen Denken, das als das metaphysische für das Denken schlechthin gilt, ungedacht. Daß somit in der Metaphysik als solcher das Sein selbst ungedacht bleibt, ist ein Ungedachtbleiben eigener, ausgezeichneter und einziger Art.

Schon die Frage der Metaphysik reicht nicht zum Sein selbst. Wie dürfen wir erwarten, daß sie das Sein selbst bedenke? Dürfen wir aber sagen, die Frage der Metaphysik frage nicht weit genug und nicht weit genug über das Seiende hinaus? Wir lassen dies offen allein schon deshalb, weil es noch keineswegs entschieden ist, ob die Metaphysik nicht doch das Sein selbst bestimmt. Denn wir dürfen jene Kennzeichnung des Seins nicht vergessen, die in der Metaphysik von ihrem Beginn an durch ihre Geschichte hindurch unter dem späteren Namen des »Apriori« gedacht ist. Der Name sagt, das Sein sei früher als das Seiende. Aber dergestalt wird das Sein gerade vom Seienden her und auf dieses zu und nur so gedacht, mag die Metaphysik das Apriori deuten als das der Sache nach Frühere oder als das in der Ordnung der Erkenntnis und der Gegenstandsbedingungen Vorgeordnete.

Solange das Sein des Seienden als das Apriori gedacht ist, verwehrt diese Bestimmung selbst, dem Sein als Sein nachzudenken, um dadurch vielleicht erst zu erfahren, inwiefern das Sein als Sein in diese Aprioribeziehung zum Seienden eingeht: ob diese Beziehung dem Sein nur zufällt und anhängt, oder ob das Sein selbst diese Beziehung ist, und was dann Sein besagt und was Beziehung. Daß alle Metaphysik, auch die Umkehrung des Platonismus, das Sein des Seienden als das Apriori denkt, bezeugt nur, daß die Metaphysik als solche das Sein ungedacht läßt.

Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität als der Bedingung der Möglichkeit aller Objektivität, sei es, in der Konsequenz der Zusammengehörigkeit beider Begründungen des Seins im Seienden, die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität.

Diese Begründung des kaum angedachten Seins im Seiendsten des Seienden geht gemäß der metaphysischen Frage vom Seienden als solchen aus. Sie erfährt, daß Seiendes ist. Sie wird wie in einem Vorbeigang davon gestreift, daß Sein west. Aber die Erfahrung gelangt unversehens in den Gang des metaphysischen Fragens der Frage, die in der späteren Formulierung durch Leibniz so lautet: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?

Diese Frage fragt in die oberste Ursache und in den höchsten seienden Grund des Seienden hinaus. Sie ist die schon im Beginn der Metaphysik bei Platon und Aristoteles, d. h. die aus dem Wesen der Metaphysik her, aufstehende Frage nach dem θεῖον. Weil die Metaphysik, das Seiende als solches denkend, vom Sein angegangen bleibt, aber es auf das Seiende zu aus

diesem her denkt, deshalb muß die Metaphysik als solche das θεῖον im Sinne des zuhöchst seienden Grundes sagen (λέγειν). Die Metaphysik ist in sich Theologie. Sie ist dies, insofern sie das Seiende als das Seiende sagt, das ὂν ἢ ὄν. Die Ontologie ist zugleich und notwendig Theologie. Um den onto-theologischen Grundzug der Metaphysik zu erkennen, bedarf es nicht einer Orientierung am bloßen Schulbegriff der Metaphysik, vielmehr ist der Schulbegriff nur eine lehrhafte Ausgestaltung des metaphysisch gedachten Wesens der Metaphysik.

Die hier gebrauchten Namen Ontologie und Theologie dekken sich nicht mit dem, was diese Titel im Schulbegriff der Metaphysik nennen. Vielmehr ist die Ontologie das Bestimmen des Seienden als solchen hinsichtlich seiner essentia. Sie findet sich in der Psychologie, Kosmologie und Theologie. Andererseits waltet die recht gedachte Theologie ebenso in der Kosmologie und Psychologie (Anthropologie) wie in der Metaphysica generalis.

Auch Nietzsches Metaphysik ist *als Ontologie*, obzwar sie weit von der Schulmetaphysik entfernt zu sein scheint, *zugleich* Theologie. Die Ontologie des Seienden als solchen denkt die essentia als den Willen zur Macht. Diese Ontologie denkt die existentia des Seienden als solchen im Ganzen theologisch als die ewige Wiederkehr des Gleichen. Diese metaphysische Theologie ist allerdings eine negative Theologie eigener Art. Ihre Negativität zeigt sich in dem Wort: Gott ist tot. Das ist nicht das Wort des Atheismus, sondern das Wort der Onto-Theologie derjenigen Metaphysik, in der sich der eigentliche Nihilismus vollendet.

Wenn aber die Metaphysik als solche das Sein selbst nicht denkt, weil sie das Sein im Sinne des Seienden als solchen denkt, müssen die Ontologie und die Theologie, beide aus der wechselseitigen Angewiesenheit auf einander, das Sein selbst

ungedacht lassen. Die Theologie nimmt die essentia des Seienden aus der Ontologie. Die Ontologie verlegt, ob wissentlich oder nicht, das Seiende hinsichtlich seiner existentia, d. h. als das Existierende, in den ersten Grund, den die Theologie vorstellt. Das onto-theologische Wesen der Metaphysik denkt das Seiende aus dem Hinblick auf essentia und existentia. Diese Bestimmungen des Seins des Seienden werden denkend gleichsam nur gestreift, aber nicht aus dem Sein selbst gedacht, weder jede für sich noch beide in ihrem Unterschied. Dieser ist mit allem, was er an Ungedachtem einschließt, plötzlich für das Denken der Metaphysik bestimmend, so als sei er aus heiterem Himmel gefallen. Vielleicht ist er dies in der Tat, nur wäre zu bedenken, was dies im Hinblick auf das Sein selbst sagt.

Die in sich vielfältige und noch kaum geklärte *Zusammengehörigkeit* von Ontologie und Theologie im *Wesen* der Metaphysik bekundet sich dort besonders deutlich, wo die Metaphysik nach dem Stil ihres eigenen Namens den Grundzug nennt, aus dem sie das Seiende als solches kennt. Das ist die *Transzendenz.*

Das Wort nennt einmal den Überstieg des Seienden zu dem, was es als das Seiende in seiner Washeit (der Qualifikation) ist. Der Überstieg zur essentia ist die Transzendenz als das Transzendentale. Kant hat, gemäß der kritischen Einschränkung des Seienden auf den Gegenstand der Erfahrung, das Transzendentale mit der Gegenständlichkeit des Gegenstandes gleichgesetzt. Transzendenz bedeutet aber zugleich das Transzendente, das im Sinne des ersten existierenden Grundes des Seienden als des Existierenden dieses übersteigt und, es überragend, mit der ganzen Fülle des Essentiellen durchragt. Die Ontologie stellt die Transzendenz als das Transzendentale vor. Die Theologie stellt die Transzendenz als das Transzendente vor.

Die in der – nach ihrer Herkunft – dunklen Unterscheidung von essentia und existentia gegründete einheitliche Doppeldeutigkeit dessen, was Transzendenz nennt, spiegelt das ontotheologische Wesen der Metaphysik wieder. Kraft ihres Wesens denkt die Metaphysik das Seiende, indem sie es transzendental-transzendent übersteigt, – übersteigt aber nur, um das Seiende selbst vor-zustellen, d. h. zu ihm zurückzukehren. Im transzendental-transzendenten Überstieg wird das Sein vorstellenderweise gleichsam gestreift. Das übersteigende Denken denkt am Sein selbst ständig vorbei, nicht im Sinne des Verfehlens, sondern in der Weise, daß es sich auf das Sein als solches, in das Fragwürdige seiner Wahrheit nicht einläßt. Das Denken der Metaphysik läßt sich auf das Sein selbst nicht ein, weil es das Sein *schon gedacht* hat, nämlich als das Seiende, insofern dieses, das Seiende, ist.

Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik wesensnotwendig ungedacht. Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesenhaft nichts ist: *Die Metaphysik ist als solche der eigentliche Nihilismus.*

Die jetzt gewiesene Erfahrung des nihilistischen Wesens der Metaphysik genügt noch nicht, um das eigentliche Wesen der Metaphysik wesensgerecht zu denken. Dies verlangt zuvor, daß wir das Wesen der Metaphysik aus dem Sein selbst her erfahren. Gesetzt aber, ein Denken sei weitherkommend dahin unterwegs, so müßte es gerade allererst wissen lernen, was dies heißt: Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht. Vielleicht hat das Denken zuvor nur dieses zu lernen.

Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht, weil sie das Seiende als solches denkt. Was sagt dies: Das Seiende als solches ist gedacht? Darin liegt: Das Seiende kommt selbst zum Vorschein. Es steht im Licht. Das Seiende ist gelichtet. Das Seiende selbst ist unverborgen. Das Seiende steht in der

Unverborgenheit. Diese ist das anfänglich erscheinende und alsbald wieder wegschwindende Wesen der Wahrheit.

In welcher Wahrheit steht das Seiende, wenn es in der Metaphysik als das Seiende gedacht ist? Offenbar ist die Metaphysik selbst diese Wahrheit des Seienden als solchen. Welche Wesensart hat diese Unverborgenheit? Sagt die Metaphysik jemals etwas über das Wesen der Wahrheit, in der und aus der sie selber das Seiende denkt, als welche Wahrheit sie gar selbst west? Niemals. Oder reden wir nur so und dem Anschein nach anmaßend, weil wir bisher vergeblich nach dem suchten, was die Metaphysik über das Wesen der Wahrheit sagt, in der sie selber steht? Haben wir nur deshalb vergeblich gesucht, weil wir noch unzureichend fragten?

Wir müssen uns, wenn dieser Fall eintritt, eines Besseren belehren lassen. Vorläufig zeigte jedoch der Hinweis auf Nietzsches metaphysischen Begriff der Gerechtigkeit, daß Nietzsche die von ihm gedachte Gerechtigkeit weder in ihrem Wahrheitswesen überhaupt noch als den Wesenszug der Wahrheit seiner Metaphysik zu erkennen vermag. Liegt dieses Unvermögen darin, daß diese Metaphysik diejenige des Willens zur Macht ist, oder liegt es darin und nur darin, daß sie Metaphysik ist?

Es liegt an dem, daß die Metaphysik das Sein selbst ungedacht läßt. Indem sie das Seiende als solches denkt, streift sie denkenderweise das Sein, um es auch schon zugunsten des *Seienden* zu übergehen, zu dem sie zurück- und bei dem sie einkehrt. Darum denkt die Metaphysik zwar das Seiende als solches, aber das *»als solches« selbst* bedenkt sie nicht. Im »als solches« wird gesagt: das Seiende ist unverborgen. Das ᾗ im ὄν ᾗ ὄν, das qua im ens qua ens, das »als« im »Seiendes als Seiendes« *nennen die in ihrem Wesen ungedachte Unverborgenheit.* So Bedeutendes birgt die Sprache so unscheinbar in so einfachen Wörtern, wenn sie Worte sind. Das »als sol-

ches« streift nennend die Unverborgenheit des Seienden in seinem Sein. Weil jedoch das Sein selbst ungedacht bleibt, bleibt auch die Unverborgenheit des Seienden ungedacht.

Wie nun, wenn hier und dort das Ungedachte jedesmal das Selbe wäre? Dann wäre die ungedachte Unverborgenheit des Seienden das ungedachte Sein selbst. Dann west das Sein selbst als diese Unverborgenheit – als die Entbergung.

Noch einmal hat sich und noch wesentlicher gezeigt, was in der Metaphysik, die selbst die Wahrheit des Seienden als solchen ist, ungedacht bleibt. Darum ist es jetzt an der Zeit, endlich zu fragen, wie dieses »ungedacht« selbst zu denken sei. Zugleich nennen wir mit diesem Ungedachtbleiben die Geschichte, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. Insofern wir das »ungedacht« in seinem Wesen bedenken, kommen wir dem Wesen des eigentlichen Nihilismus näher.

Wenn das Sein selbst ungedacht bleibt, dann scheint dies am Denken zu liegen, insofern dem Denken nichts am Sein selbst liegt. Das Denken unterläßt etwas. Indessen denkt die Metaphysik das Sein des Seienden. Sie kennt das Sein aus ihren Grundbegriffen essentia (Wesenheit) und existentia (Dasein). Aber sie kennt das Sein nur, um aus ihm das Seiende als ein solches zu erkennen. In der Metaphysik ist das Sein weder übergangen noch übersehen. Indes läßt *ihre* Sicht auf das Sein dieses nicht als ein eigens Gedachtes zu; dafür müßte das Sein als es selbst von der Metaphysik als das von ihr zu Denkende zugelassen sein. Das Sein bleibt in der Sicht von Begriffen, sogar im Scheinen des absoluten Begriffes durch die spekulative Dialektik – und bleibt dennoch *ungedacht*. Also, möchte man schließen, wehrt die Metaphysik das Sein als das eigens zu Denkende ab.

Solche Abwehr setzte freilich schon voraus, daß die Metaphysik das Sein selbst als ihr zu-Denkendes irgendwie in ihren Bezirk ein- und zugelassen hätte. Wo findet sich inner-

halb der Geschichte der Metaphysik eine solche Zulassung? Nirgends. Darum fehlt auch jede Spur von einer Abwehr des Seins als des eigens zu-Denkenden.

Die Metaphysik gilt und weiß sich selbst – auch dort, wo sie sich nicht als Onto-Theologie *ausspricht* – als das Denken, das überall und stets »das Sein« denkt, wenngleich nur im Sinne des Seienden als solchen. Allerdings kennt die Metaphysik dieses »wenngleich nur . . .« nicht. Und sie kennt es nicht deshalb nicht, weil sie das Sein selbst als zu Denkendes abwehrt, *sondern weil das Sein selbst ausbleibt.* Steht es so, dann entstammt das »ungedacht« nicht einem Denken, das etwas unterläßt.

Wie sollen wir dies verstehen, daß das Sein selbst ausbleibt? Vielleicht so, daß das Sein sich nach der Art eines Seienden irgendwo aufhält und dabei aus irgendwelchen Gründen, weil ihm der Weg verlegt ist, nicht zu uns gelangt? Allein – das Sein steht in der Metaphysik und für sie in der Sicht: als das Sein des Seienden.

Inzwischen wurde jedoch deutlicher: Das Sein selbst west als die Unverborgenheit, in der das Seiende anwest. Die Unverborgenheit selbst jedoch bleibt als diese verborgen. An ihr selbst, der Unverborgenheit, bleibt im Bezug auf sie selbst die Unverborgenheit weg. *Es bleibt bei der Verborgenheit des Wesens der Unverborgenheit. Es bleibt bei der Verborgenheit des Seins als solchen. Das Sein selbst bleibt aus.*

Es bleibt bei der Verborgenheit des Seins, so zwar, daß diese Verborgenheit sich in sich selbst verbirgt. Das Ausbleiben des Seins ist das Sein selbst *als dieses Ausbleiben.* Das Sein ist nicht irgendwo abgesondert für sich und bleibt überdies noch aus, sondern: Das Ausbleiben des Seins als solchen ist das Sein selbst. Im Ausbleiben verhüllt sich dieses mit sich selbst. Dieser zu sich selbst entschwindende Schleier, als welcher das

Sein selbst im Ausbleiben west, ist das Nichts als das Sein selbst.

Ahnen wir das Wesende des jetzt zu denkenden Nichts? Wagen wir die Möglichkeit zu denken, daß dieses Nichts von der leeren Nichtigkeit unendlich verschieden bleibt? In diesem Fall müßte die Kennzeichnung des Wesens des eigentlichen Nihilismus, daß es mit dem Sein selbst nichts ist, Anderes enthalten als nur eine negative Feststellung.

Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik als solcher ungedacht. Dies sagt jetzt: das Sein selbst bleibt aus, als welches Ausbleiben das Sein selbst west.

Insofern in der Unverborgenheit ihr eigenes »Un-«hinsichtlich ihrer selbst wegbleibt und es bei der Verborgenheit des Seins bleibt, zeigt das Ausbleiben den Zug der *Verbergung*. In welchem Sinne muß diese Verbergung gedacht werden? Ist das Verbergen nur ein Verhüllen oder ist es zugleich ein Wegbergen und Verwahren? Das Ausbleiben »des« Seins selbst ist solches immer im Bezug zum Seienden. Wird im Ausbleiben das Sein dem Seienden vorenthalten? Ist dieses Vorenthalten gar eine Verweigerung? Wir fragen hier nur und fragen, was wir bezüglich des Ausbleibens des Seins selbst vermuten können. Gesetzt, daß das *Ausbleiben* das Sein selbst »*ist*«, dann wird es am Sein liegen und daran, wie es unser eigenes Denken anmutet, damit wir daraus vermuten, welche Züge im Ausbleiben wesen. Vorerst achten wir nur auf das, was zum Ausbleiben des Seins selbst gehört. Wir scheuen auch nicht das Eingeständnis, daß die Erörterung des Seins als – Sein noch eine unzureichende Sprache spricht, insofern das fortwährend genannte Sein selbst mit dem Namen gesagt wird, der vom Sein als solchem stets wieder wegspricht.

Indem wir dies vermerken, spricht die Vermutung, das Sein könne – als solches gedacht – nicht mehr »Sein« heißen. Das

Sein ist als solches ein Anderes als es selbst, so entschieden ein Anderes, daß es nicht einmal »ist«. Dies alles klingt in der Aussage dialektisch. In der Sache liegt es anders.

Mag die Verbergung ein sich verweigerndes Verwahren des Seins selber sein oder nicht, in ihr west dergleichen wie ein Sichentziehen des Seins selbst, so zwar, daß es dergestalt zugleich in einer Sicht bleibt — als das Sein des Seienden. Der Entzug, als welcher das Sein selbst west, raubt dem Seienden nicht das Sein. Gleichwohl steht das Seiende, gerade wenn es als ein solches ist und nur so ist, im Entzug des Seins selbst. Wir sagen: Das Seiende ist vom Sein selbst verlassen. Die Seinsverlassenheit geht das Seiende im Ganzen an, nicht nur das Seiende von der Art des Menschen, der das Seiende als solches vorstellt, in welchem Vorstellen sich ihm das Sein selbst in seiner Wahrheit entzieht.

Das Sein selbst entzieht sich. Der Entzug geschieht. Die Seinsverlassenheit des Seienden als solchen geschieht. Wann geschieht dies? Jetzt? Heute erst? Oder seit langem? Wie lange schon? Seit wann? Seitdem das Seiende als das Seiende selbst ins Unverborgene gekommen ist. Seitdem diese Unverborgenheit geschieht, ist die Metaphysik; denn sie ist die Geschichte dieser Unverborgenheit des Seienden als solchen. Seitdem diese Geschichte ist, ist geschichtlich der Entzug des Seins selbst, ist Seinsverlassenheit des Seienden als solchen, ist die Geschichte, daß es mit dem Sein selbst nichts ist. Seitdem und demzufolge bleibt das Sein selbst ungedacht.

Seitdem west aber zugleich, diesem Wesen gemäß verborgen, der eigentliche Nihilismus. Wir denken diesen Namen jetzt, insofern er das nihil nennt. Wir denken das Nichts, insofern es das Sein selbst angeht. Wir denken dieses »Angehen« selbst als Geschichte. Wir denken diese Geschichte als die Geschichte des Seins selbst, wobei sich das Wesende dieser Gechichtlichkeit gleichfalls aus dem Sein selbst bestimmt.

Das Wesen des eigentlichen Nihilismus ist das Sein selber im Ausbleiben seiner Unverborgenheit, die als die seine Es selber ist und im Ausbleiben sein »ist« bestimmt.

Zwar könnte uns jetzt, wenigstens nach einigen Hinsichten vielleicht deutlich werden, daß jenes zunächst genannte Ungedachtbleiben des Seins als solchen im Ausbleiben des Seins selbst beruht, welches Ausbleiben das Sein selbst »ist«. Dennoch würden wir zuviel sagen, wollten wir im Hinblick darauf den Satz aufstellen: Das Ungedacht-Bleiben liegt am Sein selbst und nicht am Denken. Also gehört das Denken *mit* zum Ausbleiben des Seins? Die Bejahung dieser Frage kann, je nachdem wie sie gedacht wird, etwas Wesentliches treffen. Sie kann dies aber auch verfehlen. Insgleichen kann der Satz: Das Ungedachtbleiben liegt am Sein selbst, zuviel und doch wieder das einzig Wesentliche sagen.

Das Denken gehört mit zum Ausbleiben des Seins als solchen nicht in der Weise, daß es dieses Ausbleiben feststellt, so als sei irgendwo das Sein selbst als ein Gesondertes und ebenso das Denken, das, auf sich gestellt, sich entweder um das Sein in seiner Unverborgenheit als solcher kümmert oder nicht. Das Denken ist keineswegs dieses dem Sein gegenüber- und so fürsichstehende Tun, auch nicht in der Weise, daß es als die Vorstellungstätigkeit des Subjekts das Sein bereits als das im allgemeinsten Vorgestellte bei sich und in sich trüge.

Abgesehen davon, daß diese Kennzeichnung das einfache Erscheinen und eigene Meinen des Denkens als solchen verkennt, bei solcher Ansiedlung des Seins im Verfügungsbezirk des vorstellenden Subjekts wäre weder zu sehen noch zu verstehen, daß und wie das Sein als solches in seiner Unverborgenheit *mit* dieser sich dem Denken entzieht, und zwar während und insofern das Denken immer schon das Seiende als solches, d. h. das Sein vorstellt. Dagegen gehört das Denken zum Sein selbst, insofern das Denken aus seinem Wesen in

das eingelassen bleibt, was zum Sein als solchem nie erst irgendwoher noch hinzu-, sondern *aus* dem Sein selbst und zwar als Es selber herkommt und das Sein selbst *mit* »ist«. Was ist dies?

Wonach wir hier fragen und was es in seinem Einfachen zu erfahren gilt, haben wir unversehens schon genannt, als wir uns anschickten, das Ausbleiben »des« Seins als einen Zug des Seins selbst zu kennzeichnen. Gesagt wurde, daß sich das Sein selbst nicht abgesondert irgendwo aufhalte. Wovon sollte sich das Sein auch je absondern? Vom Seienden nicht, das im Sein beruht, obzwar das Sein zum Seienden im Unterschied verbleibt. Vom Sein nicht, als welches das Sein selbst Es selber »ist«. Aber im Ausbleiben west der Bezug zu dergleichen wie Ort, aus dem weg das Ausbleiben bleibt, was es ist: das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher. Dieser Ort ist die Bleibe, in der das Ausbleiben der Unverborgenheit wesenhaft verbleibt. Wenn jedoch im Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher gerade die Verborgenheit bleibt, dann behält auch das Bleiben der Verborgenheit seinen wesenhaften Bezug zu demselben Ort.

Das Ausbleiben der Unverborgenheit als solcher und das Bleiben der Verborgenheit wesen in einer Bleibe, die dem eigenen Wesen beider schon die Unterkunft ist. Aber das Ausbleiben von Unverborgenheit und das Bleiben von Verborgenheit sehen sich nicht erst nachträglich nach einer Unterkunft um, sondern diese west mit ihnen als die Ankunft, als welche das Sein selbst ist. Diese Ankunft ist in sich die Ankunft ihrer Unterkunft. Die Ortschaft des Ortes des Seins als solchen ist das Sein selber.

Diese Ortschaft aber ist das Wesen des Menschen. Die Ortschaft ist nicht der Mensch für sich als Subjekt, insofern er nur in seinem Menschlichen sich umtut und sich selbst als ein Seiendes unter anderem Seienden nimmt und das Sein,

falls es ihn eigens trifft, sogleich und stets nur aus dem Seienden als solchem erklärt. Allein insofern der Mensch auch dann schon sich zum Sein verhält, wenn er dieses ausschließlich aus dem Seienden als solchen kennt, verhält er sich zum Sein. Der Mensch steht im Bezug des Seins selbst zu ihm, dem Menschen, insofern dieser als Mensch sich zum Seienden als solchem verhält. *Das Sein selbst begabt sich, indem es sich in die Unverborgenheit seiner selbst begibt – und nur so ist Es das Sein – mit der Ortschaft seiner Ankunft als der Unterkunft seines Ausbleibens.* Dieses Wo als das Da der Bleibe gehört zum Sein selbst, *»ist«* Sein selbst und heißt darum das Da-sein.

»Das Dasein im Menschen« ist das Wesen, das dem Sein selbst gehört, in welches Wesen jedoch der Mensch gehört, so zwar, daß er dieses Sein zu sein hat. Das Da-sein geht den Menschen an. Als sein Wesen ist es je das seine, dasjenige, dem er gehört, aber nicht das, was er selbst als sein Gemächte schafft und betreibt. Der Mensch wird wesentlich, indem er eigens in sein Wesen eingeht. Er steht in der Unverborgenheit des Seienden als der verborgenen Ortschaft, als welche das Sein aus seiner Wahrheit west. Er steht in dieser Ortschaft. Dies sagt: er ist in ihr ekstatisch, indem er überall und stets aus dem Bezug des Seins selbst zu seinem Wesen, d. h. zur Ortschaft des Seins selbst, ist, wie er ist.

Das ekstatische Innestehen im Offenen der Ortschaft des Seins ist als das Verhältnis zum Sein, sei es zum Seienden als solchem, sei es zum Sein selbst, das Wesen des Denkens. Das so, nämlich aus dem Sein, erfahrene Wesen des Denkens bestimmt sich nicht aus einer Abgrenzung gegen Wollen und Fühlen. Es darf daher auch nicht als das nur theoretische Verhalten gegen das praktische abgesetzt und in seiner Wesenstragweite für das Wesen des Menschen eingeschränkt werden.

Wenn in unserer Besinnung auf das Wesen des Nihilismus vom Ungedachten die Rede ist, ist es stets das Ungedachte des aus dem Wesen des Seins bestimmten Denkens. Das Denken gilt als die Tätigkeit des Verstandes. Die Sache des Verstandes ist das Verständnis. Das Wesen des Denkens ist das Seinsverständnis in den Möglichkeiten seiner Entfaltung, die das Wesen des Seins zu vergeben hat.

Das Sein selbst geht aus der Unterkunft seiner Ankunft – Es als diese Unterkunft – den Menschen mit diesem seinem Wesen an. Als der so vom Sein Angegangene ist der Mensch der Denkende. Jenes »sei es ..., sei es ...«, worin die wesenhafte Möglichkeit des So oder Anders für das Denken sich anzeigt, steht in *gewisser* Weise beim Denken des *Menschen*, beruht aber im Sein selbst, das sich als solches entziehen kann und *entzieht*, indem es sich im Seienden als solchem *zeigt*. Aber auch jene Möglichkeit des Denkens beruht in gewisser Weise, weil sie das Wesen des Menschen betrifft, in diesem Wesen, das jedoch als die Ortschaft des Seins wiederum im Sein selbst beruht.

So kann der Mensch als der Denkende sich an das Seiende als solches halten. Das Denken bringt dann das Sein in der Gestalt des Seienden als solchen zur Sprache. Dieses Denken ist das metaphysische. Es wehrt das Sein selbst nicht ab, aber es hält sich auch nicht an das Ausbleiben des Seins als solchen. Das Denken entspricht von sich aus nicht dem Entzug des Seins.

Dieses zwiefache Unterlassen von Abwehr und Entsprechung ist jedoch nicht nichts. Vielmehr geschieht hier, daß das Sein als solches nicht nur ausbleibt, sondern daß sein Ausbleiben durch das Denken unbedachterweise verstellt und verdeckt wird. Je ausschließlicher die Metaphysik sich des Seienden als solchen versichert und im Seienden und aus ihm sich selbst als die Wahrheit »des Seins« sichert, um so entschiedener ist

sie mit dem Sein als solchem schon fertig. Das Sein ist die vom Seienden als solchem gesetzte Bedingung seiner selbst und als diese Bedingung ein Wert unter anderen Werten.

Das Ausbleiben des Seins selbst wird durch die Art des metaphysischen Denkens, des Denkens in Werten, eigens, aber unkenntlich, in seinem Ausbleiben verstellt, wobei auch diese Verstellung sich nicht als eine solche kennt. Das Nichts des Seins selber wird in der Deutung des Seins als Wert besiegelt, zu welcher Besiegelung gehört, daß diese selbst sich als das neue Ja zum Seienden als solchem im Sinne des Willens zur Macht, d. h. als die Überwindung des Nihilismus, versteht.

Aus dem *Wesen* des Nihilismus gedacht, ist Nietzsches Überwindung nur die *Vollendung* des Nihilismus. An ihr bekundet sich für uns deutlicher als an jeder anderen Grundstellung der Metaphysik das volle Wesen des Nihilismus. Das ihm Eigene ist das Ausbleiben des Seins selber. Insofern aber in der Metaphysik dieses Ausbleiben geschieht, wird dieses Eigentliche nicht *als* das Eigentliche des Nihilismus zugelassen. Vielmehr wird das Ausbleiben als solches gerade im Denken der Metaphysik ausgelassen, so zwar, daß die Metaphysik auch dieses Auslassen als ihr eigenes Tun ausläßt. Durch das Auslassen wird das Ausbleiben, und zwar verhüllterweise, ihm selbst überlassen. Das Eigentliche des Nihilismus *ist*, gerade indem es geschieht, *nicht* das Eigentliche. Inwiefern? Der Nihilismus geschieht als die Metaphysik im Uneigentlichen seiner selbst. Aber dieses Uneigentliche ist nicht ein Mangel des Eigentlichen, sondern die Vollendung seiner, insofern es das Ausbleiben des Seins selbst ist und diesem daran liegt, daß es, dieses Ausbleiben, völlig es selbst bleibe. Das Eigentliche des Nihilismus ist geschichtlich in der Gestalt des Uneigentlichen, das ein Auslassen des Ausbleibens vollbringt, indem es auch dieses Auslassen noch ausläßt und in all dem

vor lauter Bejahung des Seienden als solchen sich auf nichts einläßt und auch nicht einlassen kann, was das Sein selber angehen könnte. Das volle Wesen des Nihilismus ist die ursprüngliche Einheit seines Eigentlichen und seines Uneigentlichen.

Wenn daher innerhalb der Metaphysik der Nihilismus erfahren und auf den Begriff gebracht wird, dann kann das metaphysische Denken nur auf das Uneigentliche des Nihilismus treffen, dies jedoch auch nur so, daß dieses Uneigentliche *nicht als ein solches* erfahren, sondern aus dem Verfahren der Metaphysik erklärt wird. Das Auslassen des Ausbleibens des Seins als solchen erscheint in der Gestalt der Erklärung des Seins als Wert. Das zum Wert ausgelassene Sein ist als eine Bedingung für das Seiende als solches aus diesem abgeleitet.

Nihilismus – daß es mit dem Sein selbst nichts ist – bedeutet für das metaphysische Denken stets und nur: mit dem Seienden als solchem ist es nichts. *Der Metaphysik versperrt sich darum selbst den Weg zur Erfahrung des Wesens des Nihilismus.* Insofern die Metaphysik jeweils die Bejahung oder die Verneinung des Seienden als solchen zur Entscheidung stellt und ihr Erstes und ihr Letztes in der entsprechenden Erklärung des Seienden aus seinem seienden Grunde sieht, hat sie sich, und zwar unversehens, darin versehen, daß *schon im Vorrang der Frage nach dem Seienden als solchem* das Sein selbst ausbleibt und ausbleibend das Denken der Metaphysik seiner Art überläßt, nämlich dieses Ausbleiben als solches auszulassen und auch auf dieses Auslassen sich nicht einzulassen. Insofern dieses als Metaphysik geschichtlich gewordene Denken seinem Wesen nach zum Sein selbst gehört, insofern es aus der Unverborgenheit des Seienden als solchen denkt, bestimmt sich auch das Uneigentliche des Nihilismus aus dem Sein selbst.

Der uneigentliche Nihilismus ist das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus, insofern er das Eigentliche gerade vollendet. In der Wesenseinheit des Nihilismus west ein Unterschied. Das Uneigentliche des Nihilismus fällt aus dessen Wesen nicht heraus. Darin zeigt sich: Das Unwesen gehört zum Wesen. Man könnte meinen, das gezeigte Verhältnis des Eigentlichen zum Uneigentlichen im Nihilismus sei ein besonderer Fall der allgemeingültigen Beziehung zwischen Wesen und Unwesen, so daß jenes als ein Beispiel für diese gelten könne. Allein der Satz: Das Unwesen gehört zum Wesen, ist keine formal allgemeine Aussage einer Ontologie über das Wesen, das metaphysisch als »Wesenheit« vorgestellt und maßgebend als »idea« erschienen ist. Der Satz denkt im verbal verstandenen Wort (verbum) »Wesen« das Sein selbst in dem, wie Es, das Sein, ist. Es ist aber im Wie des Ausbleibens seiner selbst, welches Ausbleiben als solches in einem Auslassen unterkommt und so gewahrt wird. Dieses Auslassen selbst jedoch west gemäß der Verborgenheit der Unverborgenheit des Seins im Entzogenen. Darum läßt sich das Denken, das als das metaphysische in der Weise des Auslassens das Seiende als solches vorstellt, so wenig auf die Auslassung ein, als es die Verlassenheit des Seienden als solchen vom Sein selbst zu erfahren vermag.

Denken wir das Wesen des Nihilismus in der versuchten Weise, dann denken wir ihn aus dem Sein selbst als dessen Geschichte, als welche das Sein selbst Sein »ist«. Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus zeigt nun aber nicht jene Züge, die gewöhnlich dasjenige kennzeichnen, was man mit dem geläufigen Namen »Nihilismus« meint: das Herabsetzende und Zerstörende, den Niedergang und den Verfall. Das Wesen des Nihilismus enthält nichts Negatives von der Art des Destruktiven, das in menschlicher Gesinnung seinen Sitz hat und in menschlicher Handlung sich umtreibt. Das

Wesen des Nihilismus ist überhaupt nicht die Sache des Menschen, sondern die des Seins selbst und darum allerdings auch die Sache des *Wesens* des Menschen und erst in *dieser* Folge zugleich eine Sache des Menschen; vermutlich sogar nicht nur eine unter anderen.

Wenn jenes genannte Negative innerhalb der nächsten Erscheinung des gewöhnlich gemeinten Nihilismus nicht zu dessen Wesen gehört, dann heißt dies keineswegs, die Wirklichkeit der destruktiven Erscheinungen solle übersehen, geleugnet oder für gleichgültig erklärt sein. Vielmehr wird die Frage nötig, woher jene destruktiven Erscheinungen ihrem Wesen, nicht nur ihrem kausalen Wirkungszusammenhang nach, entspringen.

Wie aber wollen wir diese entscheidende Frage auch nur stellen, wenn wir nicht zuvor das Wesen des Nihilismus bedacht und in eins damit uns vor die Frage gebracht haben, ob nicht gar das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen des Nihilismus die Herrschaft jener Erscheinungen mitbedingt? Ob nicht diese Herrschaft des Destruktiven und jenes Nichtfragen und Nichtfragenkönnen nach dem Wesen des Nihilismus am Ende derselben gemeinsamen Wurzel entstammen?

Sollte es so stehen, dann wäre wenig gewonnen, wollte man meinen, das Wesen des Nihilismus sei, wenn es nicht in jenem Negativen bestehe, gleichwohl etwas Positives. Denn das Positive teilt sich mit seinem Gegensatz in denselben Bezirk. Aufstieg gegen Verfall, Aufgang gegen Niedergang, Erhebung gegen Herabsetzung, Aufbau gegen Zerstörung spielen sich als Gegenerscheinungen im Bereich des Seienden ab. Das Wesen des Nihilismus aber geht das Sein selbst an, gemäßer gesagt, dieses geht jenes an, insofern sich das Sein selbst in die Geschichte begeben hat, daß es mit ihm selbst nichts ist.

Wir könnten nun, zumal wenn wir die voraufgegangene Er-

läuterung des Nihilismus hinreichend durchdacht haben, zugestehen, daß die angeführten negativen Erscheinungen nicht unmittelbar ins Wesen des Nihilismus gehören, weil sie dahin nicht reichen. Gleichwohl werden wir darauf bestehen, daß im Wesen des Nihilismus etwas »Negatives« walten muß. Wie anders könnte sonst der Name, den wir als nennenden ernst nehmen möchten, noch etwas sagen? Die voraufgegangene Bestimmung des Wesens des Nihilismus legte alles Gewicht auf den Unterschied zwischen dem Eigentlichen und dem Uneigentlichen im Nihilismus. Das »Un-« des Uneigentlichen bringt das Negative zum Vorschein.

Gewiß. Doch was heißt »das Negative«? Berufen wir uns hier nicht auf eine zwar geläufige, aber doch nur grobschlächtige Vorstellung? Meint man, das Uneigentliche im Nihilismus sei das Schlechte und gar Böse gegenüber dem Eigentlichen als dem Rechten und Guten? Oder nimmt man den eigentlichen Nihilismus als das Böse und Schlechte, den uneigentlichen, wenn nicht als das Gute, dann doch als das Nicht-Böse?

Beide Meinungen wären, um ihre Voreiligkeit zu übergehen, gleich irrig. Beide beurteilen nämlich das Eigentliche und das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus von außen her. Außerdem benutzen sie Maßstäbe der Beurteilung, bei denen erst entschieden werden müßte, ob sie sich anbringen lassen. Denn soviel dürfte inzwischen deutlich geworden sein, daß wir uns mit der gestellten Wesensfrage im Bereich des Seins selbst bewegen, den wir nicht mehr anderswoher erklären und beurteilen können, gesetzt, daß überhaupt die versuchte Denkweise noch zureicht. Wenn das »Un« im Wesen des Nihilismus aufkommt, dann läßt es sich auch nur aus der *Einheit* dieses Wesens denken. Diese zeigt einen Unterschied, den das »Un« hervorhebt. Aber noch bleibt verborgen, ob das »Un« und das »Nicht« ihr Wesen im Unterschied haben, oder

ob erst und nur zufolge einer Negation das Negative des »Un« dem Unterschied zugetragen wird.

Doch was ist es in der Wesenseinheit des Nihilismus, das dieser Negation Anlaß und Anhalt gibt? Die Frage läßt sich nicht unmittelbar beantworten. Deshalb begnügen wir uns mit der Einsicht, daß im Wesen des Nihilismus Unterschiedliches waltet, welches Unterschiedliche das Sein selbst angeht. Das »Un-« beruht nicht zuerst und nicht nur auf einer Negation und ihrem Negativen. Fehlt aber vollends im Wesen des Nihilismus der Grundzug des Negativen im Sinne des Destruktiven, dann kommt das Vorhaben, den Nihilismus als etwas vermeintlich nur Destruktives unmittelbar überwinden zu wollen, in ein seltsames Licht. Noch seltsamer wäre freilich die Meinung, ein Denken, das die unmittelbare Überwindung des wesenhaft gedachten Nihilismus zurückweise, müßte den Nihilismus, nämlich den gewöhnlich gemeinten, bejahen.

Was heißt Überwindung? Überwinden bedeutet: etwas unter sich bringen und das so unter-sich-Gelassene zugleich hinter sich bringen als dasjenige, was fortan keine bestimmende Macht mehr haben soll. Auch wenn das Überwinden nicht auf die Beseitigung zielt, bleibt es ein Andringen gegen ...

Den Nihilismus, diesen jetzt in seinem Wesen gedacht, überwinden und überwinden wollen hieße, daß der Mensch von sich aus gegen das Sein selbst in seinem Ausbleiben anginge. Doch wer oder was wäre je vermögend genug, gegen das Sein selbst, in welcher Hinsicht und Absicht auch immer, anzugehen und es unter die Botmäßigkeit des Menschen zu bringen? Ein Überwinden des Seins selbst ist nicht nur nie zu leisten, schon der Versuch dazu fiele auf das Vorhaben zurück, das Wesen des Menschen aus der Angel zu heben. Denn die Angel dieses Wesens besteht darin, daß das Sein selbst, in welcher Weise auch immer, und sei es gar in der des Ausblei-

bens, das Wesen des Menschen beansprucht, welches Wesen die Unterkunft ist, mit der das Sein selbst sich begabt, um sich als die Ankunft der Unverborgenheit in eine solche Unterkunft zu begeben.

Das Sein selbst überwinden wollen hieße, das Wesen des Menschen aus der Angel heben. Man könnte das Unmögliche dieses Vorhabens so verstehen, als sei es ein widersinniges Gebaren des Denkens, das als solches *aus* dem Sein denkt, *gegen* das Sein angehen zu wollen; als sei dieses Vorhaben noch widersinniger – falls es hier Stufen gibt – denn jener Versuch des Denkens, im Denken, das doch etwas Seiendes ist, das Seiende als solches zu verneinen. Allein hier steht nicht nur dies auf dem Spiel, ob das Denken für sich genommen in seiner eigenen Tätigkeit sich widerspricht und damit eine Grundregel seiner selbst verfehlt und in die Absurdität fällt. Wie oft verstrickt sich menschliches Denken nicht in Widersprüche und bleibt gleichwohl in der Bahn, durch die es auf seine Rechnung kommt.

Nicht daran liegt es zuerst und nur, daß das Denken im Angehen gegen das Sein selbst in das logisch Unmögliche fällt, sondern daß es bei solchem Angehen gegen das Sein selbst in die Abkehr vom Sein selbst aufsteht und die Preisgabe der Wesensmöglichkeit des Menschen betreibt, welches Betreiben trotz seiner Absurdität und logischen Unmöglichkeit geschicklich sich verwirklichen könnte.

Nicht daran liegt es, daß im Versuch, gegen das Ausbleiben des Seins als solchen und somit gegen dieses selber anzugehen, eine Regel des Denkens nicht befolgt, sondern daß das Sein selbst nicht als das Sein gelassen, daß Es vielmehr ausgelassen wird. In solchem Auslassen erkannten wir jedoch einen Wesenszug des Nihilismus. Unmittelbar gegen das Ausbleiben des Seins selbst angehen wollen hieße, das Sein selbst nicht achten als Sein. Die so gewollte Überwin-

dung des Nihilismus wäre nur ein ärgerer Rückfall in das Uneigentliche seines Wesens, das sein Eigentliches verstellt. Wie aber, wenn die Überwindung gar nicht unmittelbar gegen das Ausbleiben des Seins selbst anginge und es unterließe, sich am Sein selbst zu vermessen, indes gegen die Auslassung des Ausbleibens anginge? Diese Auslassung in der Gestalt der Metaphysik ist das Werk des menschlichen Denkens. Wie soll dieses nicht gegen seine eigene Unterlassung, nämlich das Sein selbst in seiner Unverborgenheit zu denken, angehen?

Die Notwendigkeit einer solchen Anstrengung wird kaum jemand bestreiten wollen, aber diese Notwendigkeit muß zuvor erfahren werden. Dazu gehört freilich, daß der Mensch diese Auslassung als solche, d. h. das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus erfährt. Wie aber dieses, ohne zuvor vom Eigentlichen betroffen zu sein — vom Ausbleiben des Seins in seiner Unverborgenheit?

Indes hält das Sein nicht nur mit seiner Unverborgenheit an sich und behält diese gleichsam für sich, sondern, gemäß dem wesenhaften Bezug des Seins selbst zum Wesen des Menschen, bestimmt das Sein selbst zugleich mit, daß die Auslassung seiner im Denken des Menschen und durch dieses geschieht. Auch eine Überwindung dieses Auslassens könnte von seiten des Menschen nur mittelbar geschehen, nämlich auf die Weise, daß zuvor das Sein selbst unmittelbar dem Wesen des Menschen zumutet, erst einmal *das Ausbleiben* der Unverborgenheit des Seins als solchen *als eine Ankunft* des Seins selbst zu erfahren und das so Erfahrene zu bedenken.

Achten wir auf das Wesen des Nihilismus als einer Geschichte des Seins selbst, dann wird das Vorhaben einer Überwindung des Nihilismus hinfällig, wenn damit gemeint ist, daß der Mensch von sich aus je diese Geschichte unter sich bringe und in sein bloßes Wollen zwinge. Eine Überwindung des Nihi-

lismus ist auch in dem Sinne irrig, daß menschliches Denken gegen das Ausbleiben des Seins anginge.

Statt dessen ist nur Eines nötig, daß erst das Denken, vom Sein selbst angemutet, dem Sein in dessen Ausbleiben als solchen entgegendenkt. Solches Entgegendenken beruht zunächst in der Anerkennung: *Das Sein selbst entzieht sich, aber als dieser Entzug ist das Sein gerade der Bezug, der das Wesen des Menschen als die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft beansprucht.* Mit dieser Unterkunft begibt sich schon die Unverborgenheit des Seienden als solchen.

Das Entgegendenken läßt das Ausbleiben des Seins nicht aus. Es versucht aber auch nicht, sich des Ausbleibens gleichsam zu bemächtigen und es zu beseitigen. Das Entgegendenken folgt dem Sein in sein Sichentziehen. Das Denken folgt ihm jedoch in der Weise, daß es das Sein selbst gehen läßt und seinerseits zurückbleibt. Wo verweilt dann das Denken? Nicht mehr dort, wo es als das bisher auslassende Denken der Metaphysik verweilte. Das Denken bleibt zurück, indem es zuvor erst den entscheidenden *Schritt zurück* vollzieht – zurück aus dem Auslassen und wohin? Wohin anders als in den Bereich, der vom Sein selbst schon längst dem Denken gelassen ist, gelassen in der allerdings verhüllten Gestalt des *Wesens* des Menschen.

Statt sich in einer stets zu kurz berechneten Überwindung des Nihilismus zu übereilen, verweilt das Denken, das vom Wesen des Nihilismus betroffen worden ist, in der Ankunft des Ausbleibens und wartet seiner, um erst zu lernen, das Ausbleiben des Seins in dem zu bedenken, was es aus ihm selbst her sein möchte. Im Ausbleiben als solchem verbirgt sich die Unverborgenheit des Seins, und zwar als das Wesende des Seins selber. Insofern jedoch das Sein als die Unverborgenheit des Seienden als solchen ist, hat sich das Sein gleichwohl schon dem Wesen des Menschen zugesprochen. Das Sein selbst

hat im Wesen des Menschen schon vor- und sich dahin eingesprochen, insofern es sich selbst in der Unverborgenheit seines Wesens vorenthält und spart.

Das sich dergestalt zusprechende, im Ausbleiben aber sich vorenthaltende Sein ist *das Versprechen seiner selbst*. Dem Sein selbst in sein Ausbleiben entgegendenken heißt: dieses Versprechens innewerden, als welches Versprechen das Sein selbst »ist«. Es ist aber, indem es ausbleibt, d. h. insofern es mit ihm selbst nichts ist. Diese Geschichte, d. h. das Wesen des Nihilismus, ist das Geschick des Seins selbst. Der Nihilismus ist, in seinem Wesen und auf das Eigentliche gedacht, das Versprechen des Seins in seiner Unverborgenheit, so zwar, daß es sich als dieses Versprechen gerade verbirgt und im Ausbleiben zugleich das Auslassen seiner veranlaßt.

Worin besteht das Wesen des Nihilismus, wenn dieses Eigentliche zugleich auf das Uneigentliche gedacht wird? Das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus ist die Geschichte der Auslassung, d. h. der Verbergung des Versprechens. Gesetzt aber, das Sein selbst spart sich selbst in seinem Ausbleiben, dann ist die Geschichte der Auslassung des Ausbleibens gerade das Bewahren jenes Sichsparens des Seins selbst.

Das Wesenhafte des Uneigentlichen im Nihilismus ist nichts Mangelhaftes und Niedriges. Das Wesende des Unwesens im Wesen ist nichts Negatives. Die Geschichte der Auslassung des Ausbleibens des Seins selber ist die Geschichte der Verwahrung des Versprechens in der Weise, daß diese Verwahrung sich selbst in dem, was sie ist, verborgen bleibt. Sie bleibt verborgen, weil sie aus dem sich verbergenden Entzug des Seins selbst veranlaßt und aus diesem mit ihrem dergestalt verwahrenden Wesen begabt ist.

Was seinem Wesen nach verwahrend verbirgt und dabei in diesem seinem Wesen sich selbst und damit überhaupt verborgen bleibt und gleichwohl irgendwie erscheint, ist in sich

das, was wir das *Geheimnis* nennen. Im Uneigentlichen des Wesens des Nihilismus geschieht das Geheimnis des Versprechens, als welches das Sein Es selber ist, indem es sich als solches spart. Die Geschichte dieses Geheimnisses, es selbst in seiner Geschichte, ist das Wesen der Geschichte der Auslassung des Ausbleibens des Seins. Die Auslassung des Seins selbst im Denken des Seienden als solchen ist die Geschichte der Unverborgenheit des Seienden als solchen. Diese Geschichte ist die Metaphysik.

Das Wesen der Metaphysik beruht darin, daß sie die Geschichte des Geheimnisses des Versprechens des Seins selbst ist. Dieses aus dem Sein selbst in dessen Geschichte gedachte Wesen der Metaphysik ist das in die Einheit des Wesens des Nihilismus gehörende Wesenhafte seines Unwesens. Es läßt sich darum – gleich wie das Wesen des Nihilismus – weder negativ noch positiv abschätzen. Wenn nun aber schon das Vorhaben einer unmittelbaren Überwindung des Nihilismus dessen Wesen übereilt, dann fällt auch die Absicht auf eine Überwindung der Metaphysik als nichtig dahin. Es sei denn, die Rede von der Überwindung der Metaphysik enthalte einen Sinn, der weder auf eine Herabsetzung noch gar auf eine Beseitigung der Metaphysik abzielt.

Insofern die Metaphysik in der versuchten Weise seinsgeschichtlich gedacht ist, gelangt sie allererst in ihr Wesen. Dieses bleibt der Metaphysik selbst, und zwar ihrem eigenen Wesen gemäß, entzogen. Jeder metaphysische Begriff von der Metaphysik besorgt die Abriegelung der Metaphysik gegen ihre eigene Wesensherkunft. Seinsgeschichtlich gedacht, besagt »Überwindung der Metaphysik« stets nur: Preisgabe der metaphysischen Auslegung der Metaphysik. Das Denken verläßt die bloße »Metaphysik der Metaphysik«, indem es den Schritt zurück vollzieht, zurück aus dem Auslassen des Seins in dessen Ausbleiben. Im Schritt *zurück* hat sich das

Denken schon auf den Weg begeben, dem Sein selbst in seinem Sichentziehen *entgegen*zudenken, welches Sichentziehen noch, nämlich als solches des Seins, eine Weise des Seins bleibt – eine Ankunft. Indem das Denken dem Sein selbst entgegendenkt, läßt es das Sein nicht mehr aus, sondern ein: *ein* in die sich allererst enthüllende Unverborgenheit des Seins, die es selber ist.

In der Metaphysik, hieß es *zunächst*, bleibt das Sein selbst ungedacht. Inzwischen hat sich deutlicher gezeigt, was in diesem Ungedachtbleiben und was als dieses selbst geschieht. Es ist die Geschichte des Seins selbst in seinem Ausbleiben. Die Metaphysik gehört in diese Geschichte. Die Metaphysik kommt erst aus ihrer seinsgeschichtlichen Herkunft in ihrem Wesen auf das Denken zu. Sie ist das Uneigentliche im Wesen des Nihilismus und geschieht aus der Wesenseinheit mit dem Eigentlichen des Nihilismus.

Bis zur Stunde klingt im Namen »Nihilismus« der Mißton des Negativen im Sinne des Destruktiven. Bis zur Stunde gilt die Metaphysik als der höchste Bereich, in dem das Tiefste gedacht wird. Vermutlich ist jener Mißton im Namen »Nihilismus«, ist aber auch diese Geltung der Metaphysik ein echter und in solcher Weise notwendiger Schein. Der Anschein ist unvermeidlich. Das metaphysische Denken kann ihn nicht überwinden.

Bleibt er auch für das seinsgeschichtliche Denken unverwindbar? Jener Anschein des Mißtons im Namen »Nihilismus« könnte auf einen tieferen Anklang deuten, der nicht aus der Höhe des Metaphysischen, sondern aus einem anderen Bereich gestimmt sein möchte. Das Wesen der Metaphysik reicht tiefer als sie selber, und zwar in eine Tiefe, die in jenen anderen Bereich gehört, so daß die Tiefe nicht mehr die Entsprechung zu einer Höhe ist.

Dem Wesen nach ist der Nihilismus die Geschichte des Ver-

sprechens, als welches sich das Sein selbst in einem Geheimnis spart, das, selber geschichtlich, aus jener Geschichte in der Gestalt der Metaphysik die Unverborgenheit des Seins verwahrt. Das Ganze dieses Wesens des Nihilismus gibt, insofern es sich als die Geschichte des Seins in das Wesen des Menschen zur Unterkunft begibt, dem Denken Alles zu denken. Was sich dergestalt dem Denken als das zu Denkende gibt, nennen wir das *Rätsel.*

Das Sein, das Versprechen seiner Unverborgenheit als Geschichte des Geheimnisses, ist selbst das Rätsel. Das Sein ist das, was aus seinem Wesen her einzig dieses Wesen zu denken gibt. Daß Es, das Sein, *zu denken gibt,* und zwar nicht bisweilen und nach irgendeiner Hinsicht, sondern stets und nach jeder Hinsicht, weil wesenhaft, daß Es, das Sein, das Denken seinem Wesen übergibt, – dies ist ein Zug des Seins selbst. Das Sein selbst ist das Rätsel. Das bedeutet nicht, falls hier noch ein solcher Vergleich angeht, das Sein sei das Irrationale, an dem alles Rationale abprallt, um in das Unvermögen des Denkens zu fallen. Vielmehr ist das Sein als das, was zu denken gibt, nämlich das zu Denkende, auch das Einzige, das von sich her für sich den Anspruch erhebt, das zu Denkende zu sein; es »ist« als dieses der Anspruch selber. Vor dem Sein selbst wird das unwürdige Versteckspiel, das sich zwischen dem Irrationalen und Rationalen abspielen soll, in seiner Gedankenlosigkeit zuschanden.

Indessen, bleibt das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus nicht das bloß Gedachte eines schwärmerischen Gedankens, in den eine romantische Philosophie sich aus der wahren Wirklichkeit wegflüchtet? Was bedeutet schon dieses gedachte Wesen des Nihilismus gegenüber der allein wirksamen Wirklichkeit des wirklichen Nihilismus, der überall Wirrnis und Zerrüttung verbreitet, ins Verbrechen treibt und in die Verzweiflung? Was soll jenes gedachte Nichts des

Seins angesichts der wirklichen Ver-nichts-ung alles Seienden, die mit ihrer überall sich einschleichenden Gewalt fast schon jede Gegenwehr vergeblich macht?

Es bedarf kaum noch einer breiten Abschilderung der um sich greifenden Gewaltsamkeit des wirklichen Nihilismus, der auch ohne eine wirklichkeitsfremde Wesensdefinition leibhaftig genug erfahren wird. Überdies hat schon Nietzsches Erfahrung bei aller Einseitigkeit seiner Deutung den »wirklichen« Nihilismus so eindringlich getroffen, daß demgegenüber die jetzt versuchte Bestimmung des Wesens des Nihilismus als schemenhaft erscheint, um von ihrer Nutzlosigkeit zu schweigen. Denn wer mag sich schon inmitten der Bedrohung alles göttlichen, menschlichen, dinghaften und naturhaften Bestandes um dergleichen kümmern wie um die Auslassung des Ausbleibens des Seins selbst, falls dies geschieht und es nicht eher die Ausflucht einer verzweifelten Abstraktion ist?

Wenn doch wenigstens ein Zusammenhang des wirklichen oder auch nur des von Nietzsche erfahrenen Nihilismus mit dem gedachten Wesen des Nihilismus sichtbar würde. Dann wäre diesem der offenkundige Anschein des ganz Unwirklichen genommen, der noch größer zu sein scheint als die zugestandene Rätselhaftigkeit dieses Wesens.

Die Frage bleibt, sie erhebt sich allererst, ob das »Wesen« des Seins je aus dem Seienden komme, ob das Wirkliche als das Seiende in all seinem Umtrieb es vermag, die Wirklichkeit, das Sein zu bestimmen, oder ob nicht die Wirksamkeit aus dem Sein selbst her alles Wirkliche schon veranlaßt.

Steht das, was Nietzsche erfährt und denkt, die Geschichte der Entwertung der obersten Werte, für sich? West in dieser Geschichte nicht das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus? Daß Nietzsches Metaphysik das Sein als einen Wert deutet, ist wirksam-wirkliche Auslassung des Ausbleibens des Seins

selbst in seiner Unverborgenheit. Was in dieser Deutung des Seins als Wert zur Sprache kommt, ist das geschehende Uneigentliche im Wesen des Nihilismus, welches Uneigentliche sich selbst nicht kennt und gleichwohl nur *ist* aus der Wesenseinheit mit dem Eigentlichen des Nihilismus. Wenn Nietzsche wirklich eine Geschichte der Entwertung der obersten Werte erfuhr, dann ist das so Erfahrene samt der Erfahrung selbst die *wirkliche* Auslassung des Ausbleibens des Seins in seiner Unverborgenheit.

Die Auslassung *ist* als wirkliche Geschichte und geschieht als diese aus der Wesenseinheit des Uneigentlichen im Nihilismus mit dem Eigentlichen. Diese Geschichte ist nichts neben dem »Wesen«. Sie ist dieses selbst und ist nur dieses.

Nietzsche fügt seiner Deutung des Nihilismus (»Der Wille zur Macht«, n. 2), »*Daß die obersten Werte sich entwerten*«, eine Erläuterung an; sie lautet: »Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ›Warum?‹«

Wir bedenken die Frage, die hier »Warum?« fragt, genauer im Hinblick auf das, was sie befragt und wonach sie fragt. Sie befragt das Seiende als solches im Ganzen, warum das Seiende sei. Sie fragt als diese metaphysische Frage nach jenem Seienden, das der Grund sein könnte für das, was ist und wie es ist. Weshalb enthält die Frage nach den obersten Werten die Frage nach dem Höchsten? Fehlt es nur an der Antwort auf diese Frage? Oder fehlt die Frage selbst als die Frage, die sie ist? Fragend fehlt sie, insofern sie, nach dem seienden Grund des Seienden fragend, am Sein selbst und seiner Wahrheit vorbeifragt, dieses ausläßt. Die Frage ist schon *als Frage* – nicht erst deshalb, weil ihr die Antwort fehlt – verfehlt. Diese verfehlende Frage ist kein bloßer Fehler, insofern ihr etwas Unrichtiges unterläuft. Die Frage verfehlt sich selbst. Sie stellt sich ins Aussichtslose, in dessen Umkreis alle nur möglichen Antworten im vorhinein zu kurz geraten.

Daß nun aber, wie Nietzsche feststellt, die Antwort auf das »Warum?« wirklich fehlt und dort, wo sie noch gegeben wird, auf das Ganze des Seienden gesehen, unwirksam bleibt, darin, daß dieses ist und so ist, wie es ist, liegt das Andere. Die Frage beherrscht, auch wenn sie ohne Antwort bleibt, noch alles Fragen. Die ausschließliche wirkliche Herrschaft dieser Frage ist jedoch nichts anderes als das wirkliche Auslassen des Ausbleibens des Seins selbst.

Ist aus solcher Sicht gedacht das Wesen des Nihilismus etwas Abstraktes? Oder ist dieses Wesende der Geschichte des Seins selbst *das* Geschehen, aus dem alle Geschichte jetzt geschieht? Daß die Historie, sogar diejenige vom Rang und Weitblick Jakob Burckhardts, von all dem nichts weiß und nichts wissen kann, ist dies Beweis genug dafür, daß dieses Wesen des Nihilismus *nicht* »ist«?

Wenn Nietzsches Metaphysik nicht nur das Sein aus dem Seienden im Sinne des Willens zur Macht als einen Wert deutet, wenn Nietzsche den Willen zur Macht sogar als das Prinzip einer neuen Wertsetzung denkt und diese als die Überwindung des Nihilismus versteht und will, dann kommt in diesem Überwindenwollen die äußerste Verstrickung der Metaphysik in das Uneigentliche des Nihilismus zur Sprache, dergestalt, daß diese Verstrickung sich gegen ihr eigenes Wesen abriegelt und so in der Form einer Überwindung des Nihilismus diesen erst in das Wirksame seines losgerissenen Unwesens versetzt.

Die vermeintliche Überwindung des Nihilismus errichtet allererst die Herrschaft der unbedingten Auslassung des Ausbleibens des Seins selbst zugunsten des Seienden von der Art des wertesetzenden Willens zur Macht. Durch seinen Entzug, der gleichwohl der Bezug zum Seienden bleibt, als welches »das Sein« erscheint, läßt sich das Sein selbst in den Willen zur Macht los, als welcher das Seiende vor und über allem Sein

zu walten scheint. In diesem Walten und Scheinen des hinsichtlich seiner Wahrheit verdeckten Seins west das Ausbleiben des Seins in der Weise, daß es die äußerste Auslassung seiner selbst zuläßt und so dem Andrang des bloß Wirklichen – der vielberufenen Realitäten – den Vorschub leistet, welches Wirkliche sich als das aufspreizt, was ist, indem es sich zugleich das Maß anmaßt für die Entscheidung, daß nur das Wirksame – das Spürbare und der Eindruck, das Erlebte und der Ausdruck, der Nutzen und der Erfolg – als das Seiende gelten sollen.

In dieser extremsten Gestalt des anscheinend für sich erscheinenden Uneigentlichen des Nihilismus west die seinsgeschichtliche Wesenseinheit des Nihilismus. *Ist denn, gesetzt, daß das unbedingte Erscheinen des Willens zur Macht im Ganzen des Seienden nicht nichts ist, das in diesem Erscheinen verborgen waltende Wesen des seinsgeschichtlichen Nihilismus etwas nur Gedachtes oder gar Phantastisches?*

Liegt die Phantastik, wenn schon von ihr die Rede sein soll, nicht eher darin, daß wir der Gewohnheit frönen, für sich aufgegriffene und negativ gedeutete Erscheinungen von Folgen des in seinem Wesen nicht erfahrenen Nihilismus für das allein Wirkliche zu halten und das Wesende dieses Wirklichen wie ein nichtiges Nichts in den Wind zu schlagen? Wenn nun dieses allerdings phantastische Meinen von der gleichen Art wäre wie der Nihilismus, von dem es sich, guten Glaubens und erfüllt von Ordnungswillen, unberührt oder losgesprochen wähnt?

Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus ist weder nur etwas Gedachtes, noch schwebt dieses Wesen losgetrennt über dem wirklichen Nihilismus. Vielmehr ist, was man für »das Wirkliche« hält, nur seiend aus der Wesensgeschichte des Seins selbst.

Nun könnte freilich der in der Wesenseinheit des Nihilismus

waltende Unterschied des Uneigentlichen und Eigentlichen in die äußerste Abkehr des Uneigentlichen vom Eigentlichen auseinandergehen. Dann müßte sich die Wesenseinheit des Nihilismus selbst ihrem eigenen Sinne gemäß ins Äußerste verbergen. Sie müßte innerhalb der Unverborgenheit des Seienden als solchen, das überall für das Sein selbst gilt, wie das nichtige Nichts verschwinden. Es müßte dann so scheinen, als sei es mit dem Sein selbst, falls überhaupt noch ein Gedanke darauf kommen könnte, in Wahrheit nichts.

Wer möchte, wenn er das bisher Gesagte bedenkt, nicht vermuten, daß das Sein selbst dieses Mögliche vermöchte? Wer, wenn er denkt, könnte sich indes dem entziehen, von diesem äußersten Entzug des Seins angemutet zu werden, um in ihm eine Zumutung des Seins – *dieses selbst als solche Zumutung* – zu vermuten, die den Menschen in seinem Wesen angeht? Dieses Wesen ist nichts Menschliches. Es ist die Unterkunft der Ankunft des Seins, das sich als diese mit jener begabt und sich in sie begibt, so daß »*Es*« – demzufolge und nur so – »*das Sein gibt*«. Das seinsgeschichtliche Wesen des Nihilismus geschieht als die Geschichte des Geheimnisses, als welche das Wesen der Metaphysik sich begibt.

Das Wesen des Nihilismus ist für das Denken das Rätsel. Dies bleibt eingestanden. Dieses Eingeständnis billigt jedoch nicht nachträglich und von sich aus etwas zu, worüber es vordem für sich verfügen könnte. Das Eingeständnis stellt sich nur in die Inständigkeit: in das harrende Innestehen inmitten der selbst verhüllten Wahrheit des Seins. Denn durch die Inständigkeit allein vermag sich der Mensch als der Denkende in seinem Wesen aufzuhalten.

Wenn das Denken sich anschickt zu denken, steht es schon im Eingeständnis des Rätsels der Seinsgeschichte. Denn sobald es denkt, hat sich ihm das Sein schon zugedacht. *Die Weise der anfänglichen Anmutung ist das Ausbleiben der*

Unverborgenheit des Seins im Unverborgenen des Seienden als solchen.

Dessen achtet das Denken zunächst auf lange hinaus nicht. Dies verwehrt ihm zu erfahren, daß die Erscheinungen des gewöhnlich gemeinten Nihilismus aus der Loslassung des Seins entfesselt sind, die das Ausbleiben seiner Unverborgenheit der Auslassung durch die Metaphysik preisgibt, die zugleich und in verborgener Weise die Ankunft des sich verbergenden Seins verwehrt. Insofern die nihilistischen Erscheinungen aus der Loslassung des Seins kommen, sind sie aus dem Vorwalten des Seienden selbst veranlaßt und betreiben die Abkehr des Seienden vom Sein selbst.

Der Mensch ist in diesem Geschehnis des Ausbleibens des Seins selbst in die Loslassung des Seienden aus der sich entziehenden Wahrheit des Seins geworfen. Er verfällt, das Sein im Sinne des Seienden als solchen vorstellend, auf das Seiende, um aus dem Seienden her, ihm verfallend, sich selbst als den Seienden aufzurichten, der vorstellend-herstellend sich des Seienden als des Gegenständlichen bemächtigt. Der Mensch stellt von sich aus sein Wesen auf Sicherheit inmitten des Seienden gegen und für dieses. Die Sicherung im Seienden sucht er durch eine vollständige Ordnung alles Seienden im Sinne einer planmäßigen Bestandsicherung zu bewerkstelligen, auf welche Weise sich die Einrichtung im Richtigen der Sicherheit vollziehen soll.

Die Vergegenständlichung alles Seienden als solchen aus dem Aufstand des Menschen in das ausschließliche Sichwollen seines Willens ist das seinsgeschichtliche Wesen des Vorganges, durch den der Mensch sein Wesen in der Subjektivität erstellt. Dieser gemäß richtet der Mensch sich und das, was er als die Welt vorstellt, innerhalb der von der Subjektivität getragenen Subjekt-Objekt-Beziehung ein. *Alle Transzendenz, sei es die ontologische, sei es die theologische, wird*

relativ auf die Subjekt-Objekt-Beziehung vorgestellt. Durch den Aufstand in die Subjektivität rückt auch die theologische Transzendenz und damit das Seiendste des Seienden – man sagt dafür kennzeichnend genug: »das Sein« – in eine Art von Objektivität, nämlich in diejenige der Subjektivität des moralisch-praktischen Glaubens. Ob der Mensch diese Transzendenz als die »Vorsehung« für seine religiöse Subjektivität ernst nimmt oder nur als den Vorwand für den Willen seiner eigensüchtigen Subjektivität, ändern am Wesen dieser metaphysischen Grundstellung des Menschenwesens nichts.

Die Verwunderung darüber, daß beide von sich aus gesehen gegensätzlichen Meinungen über die Vorsehung nebeneinander zugleich herrschen, ist grundlos; denn beide stammen aus derselben Wurzel der Metaphysik der Subjektivität. Als Metaphysik läßt sie im vorhinein das Sein selbst in seiner Wahrheit ungedacht. Als Metaphysik der Subjektivität aber macht sie das Sein im Sinne des Seienden als solchen zur Gegenständlichkeit des Vor-stellens und Vor-setzens. Die Vorsetzung des Seins als eines vom Willen zur Macht gesetzten Wertes ist nur der letzte Schritt der neuzeitlichen Metapysik, in der das Sein als der Wille zur Erscheinung kommt.

Doch diese Geschichte der Metaphysik ist als die Geschichte der Unverborgenheit des Seienden als solchen die Geschichte des Seins selbst. Die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität ist die Zulassung des Seins selbst, das im Ausbleiben seiner Wahrheit die Auslassung dieses Ausbleibens veranlaßt. Das Wesen des Menschen aber, das verborgener Weise die zum Sein selbst gehörende Unterkunft des Seins in seiner Ankunft ist, wird, je wesender sich diese Ankunft in der Gestalt des Entzuges des Seins verwahrt, mehr und mehr ausgelassen. Der Mensch wird seinem eigenen Wesen gegenüber, das mit dem Sein selbst im Entzug verbleibt, unsicher, ohne das Woher und das Wesen dieser Unsicherheit erfahren zu können.

Statt dessen sucht er in der Sicherheit seiner selbst das erste Wahre und Beständige. Darum trachtet er nach der von ihm selbst veranstaltbaren Sicherung seiner selbst inmitten des Seienden, das daraufhin durchforscht wird, was es selbst an neuen und stets verläßlicheren Möglichkeiten der Sicherung bietet. Dadurch kommt zum Vorschein, daß unter allem Seienden der Mensch auf eine besondere Weise ins Ungesicherte versetzt ist. Dies läßt vermuten, daß der Mensch, und zwar in seinem Verhältnis zu seinem Wesen, am ehesten auf das Spiel gesetzt ist. Damit dämmert die Möglichkeit, das Seiende als solches könnte so wesen, daß es alles auf ein Spiel setzt: selber dieses »Weltspiel« ist.

In den Jahren seiner Arbeit für das geplante Hauptwerk hat Nietzsche die Grundgedanken seiner Metaphysik in das nachstehende Gedicht zusammengeschlossen. Es gehört in die Reihe der »Lieder des Prinzen Vogelfrei«, die der zweiten Auflage (1887) der Schrift »Die fröhliche Wissenschaft« als »Anhang« mitgegeben wurde (V, 349):

An Goethe

Das Unvergängliche
Ist nur dein Gleichnis!
Gott, der Verfängliche,
Ist Dichter-Erschleichnis ...

Welt-Rad, das rollende,
Streift Ziel auf Ziel:
Not – nennt's der Grollende,
Der Narr nennt's – Spiel ...

Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: –
Das Ewig-Närrische
Mischt *uns* – hinein! ...

Statt der hierher gehörenden ausführlichen Interpretation des Gedichts, die manches von früher Gesagtem wiederholen würde, genüge der folgende Hinweis.

Schon die letzte Strophe läßt erkennen, daß Nietzsche das »Welt-Spiel« als »das herrische« aus dem Willen zur Macht denkt. Dieser setzt »Sein« als die Bedingung seiner Bestandsicherung. Der Wille zur Macht setzt in eins mit »Sein« zugleich »Schein« (die Kunst) als die Bedingung seiner Steigerung. Beide, Sein und Schein, werden ineinander gemischt. Das Mischende aber, die Weise, wie der Wille zur Macht *ist*, heißt im Gedicht »Das Ewig-Närrische«, das »Welt-Rad, das rollende«. Es ist die ewige Wiederkehr des Gleichen, die keine unvergänglichen Ziele setzt, vielmehr »Ziel um Ziel« nur »streift«.

Sofern der Mensch ist, ist er eine Gestalt des Willens zur Macht. Er wird von der mischenden Macht des Welt-Rades in das Ganze des Werdend-Seienden »hinein« gemischt.

Im metaphysischen Bereich des Gedankens des Willens zur Macht als der ewigen Wiederkehr des Gleichen bleibt für die Bestimmung des Bezugs des Menschen zum »Sein« nur die Möglichkeit zu sagen:

Das Ewig-Närrische
Mischt *uns* – hinein! . . .

Den Spielcharakter des Welt-Spiels denkt Nietzsches Metaphysik so, wie sie ihn allein denken kann: aus der Einheit des Willens zur Macht und der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Ohne den Hinblick auf diese Einheit bliebe die Rede vom Welt-Spiel ein leeres Wort. Doch ist es für Nietzsche ein gedachtes Wort und gehört als solches in die Sprache seiner Metaphysik.

Die Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr des Gleichen beruht in der Zusammenhörigkeit von essentia

und existentia, deren Unterscheidung hinsichtlich ihrer Wesensherkunft im Dunkel bleibt.

Die Einheit von Wille zur Macht und ewiger Wiederkehr besagt: Der Wille zur Macht ist in Wahrheit der Wille zum Willen, in welcher Bestimmung die Metaphysik der Subiectität (vgl. S. 450 ff.) den Gipfel ihrer Entfaltung, d. h. die Vollendung erreicht. Der metaphysische Begriff des »Welt-Spiels« nennt die seinsgeschichtliche Verwandtschaft mit dem, was Goethe als »die Natur«, Heraklit als κόσμος (vgl. Fragm. 30) erfahren haben.

In dem bald deutlichen, bald undeutlichen Walten des metaphysisch gedachten Weltspiels enthüllt sich das Seiende als solches bald als der Wille zum Willen, bald verbirgt es sich wieder. Überall hat sich das Seiende als solches in eine Unverborgenheit gebracht, die es als das Sich-auf-sich-stellende und Sich-selbst-vor-sich-bringende erscheinen läßt. Dies ist der Grundzug der Subiectität. Das Seiende als die Subiectität läßt die Wahrheit des Seins selbst in einer entschiedenen Weise aus, insofern die Subiectität aus dem ihr eigenen Sicherungswillen die Wahrheit des Seienden als die Gewißheit setzt. Die Subiectität ist kein Gemächte des Menschen, sondern der Mensch sichert sich als der Seiende, der dem Seienden als solchem gemäß ist, insofern er sich als das Ich- und Wir-Subjekt will, sich sich vor- und so selbst sich zu-stellt.

Daß das Seiende als solches in der Weise der Subiectität ist und daß der Mensch demgemäß inmitten des Seienden alle Wege der Sicherung seiner Sicherheit absucht und abschreitet, bezeugt überall nur dieses: Das Sein selbst hält in der Geschichte seines Ausbleibens mit seiner Unverborgenheit an sich. *Das Sein selbst west als dieses Ansichhalten.* Dieses Wesen des Seins selbst geschieht aber nicht hinter und über dem Seienden, eher, falls die Vorstellung eines solchen Verhältnisses zulässig ist, *vor* dem Seienden als solchem. Darum

bleibt auch das vermeintliche Wirkliche des gewöhnlich vorgestellten Nihilismus hinter seinem Wesen zurück. Daß unser seit Jahrhunderten an die Metaphysik gewöhntes Denken dies noch nicht vernimmt, ist kein Beweis für die gegenteilige Meinung. Wie denn hier überhaupt zu fragen wäre, ob Beweise des Denkens, welcher Art sie auch sein mögen, das Wesentliche sind – oder die Winke des Seins.

Doch wie können wir der Winke sicher sein? Indes kommt diese Frage, die so ernst und bereit klingt, aus einem Anspruch, der noch in den Bereich der Metaphysik der Subiectität gehört. Das sagt nicht, er lasse sich übergehen. Es gilt vielmehr zu fragen, ob dieser Ruf nach den Kriterien der Gewißheit alles bedenkt und bedacht hat, was in den Umkreis gehört, in dem er laut werden möchte.

Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen. Im Ausbleiben verspricht es sich selbst in seiner Unverborgenheit. Das Ausbleiben überläßt sich der Auslassung des Seins selbst im Geheimnis der Geschichte, als welche die Metaphysik in der Unverborgenheit des Seienden als solchen die Wahrheit des Seins verborgen hält. Als das Versprechen seiner Wahrheit hält das Sein mit seinem eigenen Wesen an sich. Aus diesem Ansichhalten geschieht das Zulassen der Auslassung des Ausbleibens. Das Ansichhalten aus der jeweiligen Ferne des Entzugs, das sich in der zugehörigen Phase der Metaphysik verbirgt, bestimmt als die ἐποχή des Seins selbst je eine Epoche der Geschichte des Seins.

Wenn aber das Sein selbst in seinen fernsten Vorenthalt sich entzieht, steht das Seiende als solches, losgelassen in die ausschließliche Maßgabe für »das Sein«, in das Ganze seiner Herrschaft auf. Das Seiende als solches erscheint als der Wille zur Macht, worin das Sein als Wille seine Subiectität vollendet. Die Metaphysik der Subjektivität läßt das Sein selbst so entschieden aus, daß es im Wertdenken verdeckt bleibt und

dieses selbst sich kaum mehr als Metaphysik wissen und gelten lassen kann. Indem sich die Metaphysik in den Wirbel ihres Auslassens treibt, wird dieses, unkennbar als solches, zur Wahrheit des Seienden in der Gestalt der Bestandsicherung eingerichtet und die Abriegelung der Wahrheit des Seienden als solchen gegen die Wahrheit des Seins vollendet. Dabei erscheint aber, gemäß der obwaltenden Abblendung der Metaphysik gegen sich selbst, dieses Abriegeln als die Befreiung von aller Metaphysik (vgl. »Götzen-Dämmerung«, »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde.« VIII, 82 f.).

Dergestalt gelangt das Uneigentliche im Nihilismus zur unbedingten Vorherrschaft, hinter der das Eigentliche, und mit diesem und seinem Bezug zum Uneigentlichen das Wesen des Nihilismus, im Unzugänglich-Undenkbaren verschwunden bleibt. In dieser Epoche der Seinsgeschichte kommen die Folgen der Vorherrschaft des Uneigentlichen im Nihilismus zur Geltung und nur sie, aber nie *als* Folgen, sondern als der Nihilismus selbst. Deshalb zeigt dieser nur destruktive Züge. Sie werden im Lichte der Metaphysik erfahren, gefördert oder bekämpft.

Anti-Metaphysik und Umkehrung der Metaphysik, aber auch Verteidigung der bisherigen Metaphysik sind ein einziger Umtrieb der langher geschehenden Auslassung des Ausbleibens des Seins selbst.

Der Kampf um den Nihilismus, für und gegen ihn, vollzieht sich in dem Felde, das die Vorherrschaft des Unwesens des Nihilismus abgesteckt hat. Durch diesen Kampf wird nichts entschieden. Er besiegelt nur die Vorherrschaft des Uneigentlichen im Nihilismus. Er ist, auch dort, wo er sich als auf der Gegenseite stehend meint, überall und im Grunde nihilistisch – nach der gewöhnlichen destruktiven Bedeutung des Wortes.

Der Wille, den Nihilismus zu überwinden, verkennt sich selbst, weil er von der Offenbarkeit des *Wesens* des Nihilismus als der Geschichte des Ausbleibens des Seins sich selbst aussperrt, ohne sein Tun wissen zu dürfen. Die Verkennung der wesenhaften Unmöglichkeit, innerhalb der Metaphysik, und sei es auch durch ihre Umkehrung, den Nihilismus zu überwinden, könnte so weit gehen, daß man die Leugnung dieser Möglichkeit sogleich für ein Jasagen zum Nihilismus nimmt oder doch als eine Gleichgültigkeit, die dem Ablauf des nihilistischen Verderbens zusieht, ohne Hand anzulegen.
Weil das Ausbleiben des Seins die Geschichte des Seins und so die eigentlich seiende Geschichte ist, fällt das Seiende als solches und zumal in der Epoche der Herrschaft des Unwesens des Nihilismus in das Ungeschichtliche. Das Zeichen dafür ist das Aufkommen der Historie, die den Anspruch erhebt, die maßgebende Vorstellung von der Geschichte zu sein. Sie nimmt diese als das Vergangene und erklärt es in seinem Entstehen als einen ursächlich nachweisbaren Wirkungszusammenhang. Das so durch Erzählung und Erklärung vergegenständlichte Vergangene erscheint im Gesichtskreis derjenigen Gegenwart, die jeweils die Vergegenständlichung vollzieht und, wenn es hochkommt, sich selbst als das Produkt des vergangenen Geschehens erklärt. Was Tatsachen und Tatsächlichkeit sind, was überhaupt an dieser Art von Vergangenem das Seiende sei, glaubt man zu wissen, weil die Vergegenständlichung durch die Historie immer irgendein Material von Tatsachen vorzubringen und in eine gemeinverständliche und vor allem »gegenwartsnahe« Einsichtigkeit zu stellen weiß.
Überall wird die historische Situation zergliedert; denn sie ist Ausgang und Ziel der Bewältigung des Seienden im Sinne einer Sicherung des Standortes und der Verhältnisse des Menschen inmitten des Seienden. Die Historie steht bewußt

oder unbewußt im Dienste des Willens der Menschentümer, im Seienden nach einer übersehbaren Ordnung sich einzurichten. Sowohl der Wille zum gewöhnlich gemeinten Nihilismus und seiner Aktion als auch der Wille zur Überwindung des Nihilismus bewegen sich in der historischen Verrechnung des historisch analysierten Geistes und der weltgeschichtlichen Situationen.

Was Geschichte sei, wird in der Historie zuweilen auch, aber immer nur auch, und darum bald nachträglich, bald beiher gefragt und stets so, als könnten die historischen Vorstellungen von der Geschichte bei hinreichend weitgetriebener Verallgemeinerung die Bestimmung des Wesens der Geschichte liefern. Wo aber die Philosophie das Fragen übernimmt und eine Ontologie des Geschehens der Geschichte vorzulegen versucht, bleibt es bei der metaphysischen Auslegung des Seienden als solchen.

Geschichte als Sein, gar aus dem Wesen des Seins selbst kommend, bleibt ungedacht. Darum ist jede historische Besinnung des Menschen auf seine Lage eine metaphysische und gehört damit selbst in die wesenhafte Auslassung des Ausbleibens des Seins. Den metaphysischen Charakter der Historie zu bedenken, ist nötig, wenn wir die Tragweite der historischen Besinnung ermessen sollen, die sich zuweilen für berufen hält, den aufs Spiel gesetzten Menschen im Zeitalter des sich vollendenden Unwesens des Nihilismus, wenn nicht zu retten, so doch aufzuklären.

Inzwischen ist gemäß den Ansprüchen und Erfordernissen des Zeitalters der wirksame Vollzug der Historie von der Fachwissenschaft an den Journalismus übergegangen. Der Name nennt, recht und nicht abschätzig verstanden, die metaphysische Sicherung und Einrichtung der Alltäglichkeit des beginnenden Zeitalters in der Gestalt der sicher, d. h. möglichst rasch und zuverlässig arbeitenden Historie, durch die jeder-

mann mit der jeweils nutzbaren Gegenständlichkeit des Tages bedient wird. Sie enthält zugleich den Widerschein der sich vollziehenden Vergegenständlichung des Seienden im Ganzen.

Denn mit der sich vollendenden Metaphysik der Subjektivität, die dem äußersten Entzug der Wahrheit des Seins entspricht, indem sie ihn bis zur Unkennbarkeit verdeckt, beginnt die Epoche der unbedingten und vollständigen Vergegenständlichung von allem, was ist. In der Vergegenständlichung wird der Mensch selbst und alles Menschentümliche zu einem bloßen Bestand, der, psychologisch verrechnet, in den Arbeitsgang des Willens zum Willen eingeordnet ist, mögen dabei Einzelne sich noch als frei dünken, mögen andere Einzelne diesen Vorgang als einen rein mechanischen deuten. Beide verkennen das verborgene seinsgeschichtliche, d. h. nihilistische Wesen, das stets, in der Sprache der Metaphysik gesprochen, etwas Geistiges bleibt. Daß sogar, im Prozeß der unbedingten Vergegenständlichung des Seienden als solchen, das zum Menschenmaterial gewordene Menschentum dem Roh- und Werkstoffmaterial hintangesetzt wird, liegt nicht an einer vermutlich materialistischen Bevorzugung von Stoff und Kraft vor dem Menschengeist, es gründet im Unbedingten der Vergegenständlichung selbst, die alle Bestände, gleichviel welcher Art sie sind, in ihren Besitz bringen und diesen Besitz sichern muß.

Die unbedingte Vergegenständlichung des Seienden als solchen kommt aus der sich vollendenden Herrschaft der Subjektivität. Diese west aus der äußersten Loslassung des Seienden als solchen in die Auslassung des Seins selbst, das dergestalt sein Ausbleiben ins Fernste verweigert und als diese Verweigerung das Sein in der Gestalt des Seienden als solchen ausschickt — als das Geschick der völligen Verborgenheit des Seins inmitten der vollständigen Sicherung des Seienden.

Die in ihrer Geschichtlichkeit verborgene Geschichte wird historisch – d. h. stets: metaphysisch – vielleicht noch von verschiedenen, wenn nicht gar notwendig gegensätzlichen Standorten her ausgelegt. Das Ansetzen der Ziele alles Ordnens, das Abschätzen der Werte des Menschlichen richtet sich je nach der Position des Wertdenkens seine Öffentlichkeit ein und verschafft dieser die Geltung.

Wie die Unverborgenheit des Seienden als dessen Wahrheit zu einem Wert geworden ist, so wird in der Wesensfolge dieser Deutung des Wahrheitswesens jene Art von Unverborgenheit, die Öffentlichkeit heißt, zu einem notwendigen Wert der Bestandsicherung des Willens zur Macht. Jedesmal sind es metaphysische oder, was hier gleich gilt, antimetaphysische Auslegungen dessen, was als seiend zu gelten hat und was als unseiend. Aber das so vergegenständlichte Seiende ist gleichwohl nicht das, was *ist*.

Was ist, ist das, was geschieht. Was geschieht, ist schon geschehen. Das meint nicht, es sei vergangen. Was schon geschehen ist, ist allein jenes, was sich ins Wesen des Seins versammelt hat, das Ge-Wesen, aus dem und als welches die Ankunft des Seins selbst ist – und sei es auch in der Gestalt des ausbleibenden Sichentziehens. Die Ankunft hält das Seiende als solches in seiner Unverborgenheit und läßt ihm diese als das ungedachte Sein des Seienden. Was geschieht, ist die Geschichte des Seins, ist das Sein als die Geschichte des Ausbleibens. Dieses kommt auf das Wesen des Menschen zu, und zwar insofern, als der Mensch unseres Zeitalters das Eingeständnis, daß ihm sein Wesen vorenthalten sei, weder kennt, noch schon vollzieht. Das Ausbleiben des Seins kommt dergestalt auf das Wesen des Menschen zu, daß der Mensch in seinem Bezug zum Sein vor diesem, ohne es zu kennen, ausweicht, indem er das Sein nur aus dem Seienden her versteht und jede Frage nach dem »Sein« so verstanden wissen will.

Wäre das Eingeständnis des Menschen in sein seinsgeschichtliches Wesen schon geschehen, dann müßte er das Wesen des Nihilismus erfahren können. Diese Erfahrung ließe ihn bedenken, daß der gewöhnlich gekannte Nihilismus aus der vollendeten Herrschaft des Unwesens seines Wesens ist, was er ist. An dieser Wesensherkunft des metaphysisch gemeinten Nihilismus liegt es, daß sich der Nihilismus nicht überwinden läßt. Allein er läßt sich nicht deshalb nicht überwinden, weil er unüberwindlich ist, sondern weil alles Überwinden-wollen seinem Wesen ungemäß bleibt.

Das geschichtliche Verhältnis des Menschen zum Wesen des Nihilismus kann nur darin beruhen, daß sein Denken darauf eingeht, dem Ausbleiben des Seins selbst entgegenzudenken. Dieses seinsgeschichtliche Denken bringt den Menschen vor das Wesen des Nihilismus; wogegen alles Überwinden-wollen den Nihilismus zwar hinter uns bringt, aber nur so weit, daß er unversehens im herrschend gebliebenen Horizont des metaphysisch bestimmten Erfahrens noch ärger in seiner Macht um uns aufsteht und das Meinen betört.

Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein in den Wesensraum des Menschen ankommen. Insofern dieser Wesensbezirk die Unterkunft ist, mit der sich das Sein als das Sein selbst begabt, sagt dieses: Das seinsgeschichtliche Denken läßt das Sein als das Sein selbst wesen. Das Denken vollzieht den Schritt zurück aus dem metaphysischen Vorstellen. Das Sein lichtet sich als die Ankunft des Ansichhaltens der Verweigerung seiner Unverborgenheit. Was mit *»lichten«*, *»ankommen«*, *»ansichhalten«*, *»verweigern«*, *»entbergen«*, *»verbergen«* genannt wird, ist das Selbe und Eine Wesende: das Sein.

Indessen verliert dieser Name im Schritt zurück zugleich seine Nennkraft, insofern er immer noch unversehens »Anwesenheit und Beständigkeit« sagt – Bestimmungen, an die

das *Wesende* des Seins niemals nur als ein Zusatz angefügt werden kann. Andererseits muß der Versuch, das Sein als Sein im Blick auf die Überlieferung zu denken, bis ins Äußerste gehen, um zu erfahren, daß und weshalb sich Sein nicht mehr als – »Sein« bestimmen läßt. Diese Grenze bringt das Denken nicht zum Erlöschen, sie verwandelt es vielmehr und zwar in jenes Wesen, das aus dem Vorenthalt der Wahrheit des Seins schon vorbestimmt ist.

Wenn sich das metaphysische Denken in den Schritt zurück schickt, schickt es sich an, den Wesensraum des Menschen freizugeben. Allein solche Freigabe ist aus dem Sein dazu veranlaßt, der Ankunft seines Ausbleibens entgegenzudenken. Der Schritt zurück wirft die Metaphysik nicht auf die Seite. Eher hat das Denken im Umkreis der Erfahrungen des Seienden als solchen jetzt erst das Wesen der Metaphysik vor sich und um sich. Die seinsgeschichtliche Herkunft der Metaphysik bleibt das zu Denkende. So ist ihr Wesen als das Geheimnis der Geschichte des Seins gewahrt.

Dessen Ausbleiben ist der Entzug seiner selbst im Ansichhalten mit seiner Unverborgenheit, die es in seinem weigernden Sichverbergen verspricht. So west das Sein als das Versprechen im Entzug. Aber dieser bleibt ein Bezug, als welcher das Sein selbst die Unterkunft seiner zu sich kommen läßt, d. h. sie be-zieht. Als dieser Bezug läßt das Sein auch im Ausbleiben seiner Unverborgenheit nie ab von dieser, die im Ansichhalten nur als die Unverborgenheit des Seienden als solchen losgelassen ist. Das Sein ist als diese von ihrer Unterkunft nie ab-lassende Ankunft das Un-ab-lässige. Dergestalt ist es nötigend. Das Sein west so, insofern es als die Ankunft der Unverborgenheit diese selbst, nicht als etwas Fremdes, sondern als das Sein be-nötigt. Das Sein braucht die Unterkunft. Es nimmt diese, sie be-nötigend, in seinen Anspruch.

Das Sein ist in dem zwiefach einigen Sinne nötigend: es ist das Un-ab-lässige und das Brauchende im Bezug der Unterkunft, als welche das Wesen west, dem der Mensch als der Gebrauchte gehört. Das zwiefach Nötigende ist und heißt die Not. In der Ankunft des Ausbleibens seiner Unverborgenheit ist das Sein selbst die Not.

Aber im Ausbleiben, das durch das Auslassen der Wahrheit des Seins in der Geschichte der Metaphysik zugleich verdeckt bleibt, verhüllt sich die Not. Innerhalb der Unverborgenheit des Seienden als solchen, als welche die Geschichte der Metaphysik das Grundgeschehen bestimmt, kommt die Not des Seins nicht zum Vorschein. Das Seiende *ist* und erweckt den Anschein, als sei das Sein ohne die Not.

Doch die als Herrschaft der Metaphysik sich einrichtende Notlosigkeit bringt das Sein selbst in das Äußerste seiner Not. Diese bleibt nicht nur das Nötigende im Sinne des nicht ablassenden Anspruchs, der die Unterkunft beansprucht, indem er sie als die Unverborgenheit der Ankunft braucht, d. h. als die Wahrheit des Seins wesen läßt. Das Unablässige seines Brauchens fährt im Ausbleiben seiner Unverborgenheit so weit aus, daß die Unterkunft des Seins, d. h. das Wesen des Menschen, ausgelassen, der Mensch mit der Vernichtung seines Wesens bedroht und das Sein selbst im Brauchen seiner Unterkunft gefährdet wird. So weit in das Ausbleiben ausfahrend, begabt sich das Sein mit der Gefahr, daß die Not, als welche es nötigend west, für den Menschen geschichtlich nie die Not wird, die sie ist. Im Äußersten wird die Not des Seins zur Not der Notlosigkeit. Die Vorherrschaft der als solche verhüllt bleibenden Notlosigkeit des Seins, das in seiner Wahrheit die zwiefach nötigende Not des unablässigen Brauchens der Unterkunft bleibt, ist nichts anderes als die unbedingte Vormacht des vollständig entfalteten Unwesens im Wesen des Nihilismus.

Die Notlosigkeit als die verhüllte äußerste Not des Seins herrscht jedoch gerade in dem Zeitalter der Verdüsterung des Seienden und der Wirrnis, der Gewaltsamkeit des Menschentümlichen und seiner Verzweiflung, der Zerrüttung des Wollens und seiner Ohnmacht. Grenzenlose Leiden und maßloses Leid künden den Weltzustand offen und verschwiegen überall als den notvollen. Gleichwohl ist er im Grunde seiner Geschichte notlos. Dies aber ist seinsgeschichtlich seine höchste und zugleich verborgenste Not. Denn es ist die Not des Seins selbst.

Wie aber kann diese Not als solche eigens den Menschen – und zwar ihn in seiner Wesensferne zu sich selbst – treffen? Was vermag der Mensch, wenn die Not in Wahrheit die Not des Seins selbst ist? Die Not des Seins selbst, als welche das Wesen des Nihilismus geschichtlich ist und sein Eigentliches – vielleicht – zur Ankunft bringt, ist offenkundig keine Not von der Art, daß der Mensch ihr begegnet, indem er ihr steuert und wehrt. Wie sollte er dies, wenn er sie nicht kennt, gesetzt selbst, daß Abwehr nicht das wesenswidrige Verhältnis zu dieser Not wäre?

Der Not der Notlosigkeit entsprechen, kann nur heißen: vor allem anderen erst einmal zur Erfahrung der Notlosigkeit als der wesenden Not selbst verhelfen. Dazu ist notwendig, in das Not-lose der Not zu weisen, was verlangt: das Auslassen des Ausbleibens des Seins selbst erfahren. Hierzu gehört: in dem so Erfahrenen das Wesen des Nihilismus als die Geschichte des Seins selbst denken. Dies bedeutet jedoch: der Ankunft des Sichentziehens des Seins im Bezug seiner Unterkunft, d. h. des Wesens des geschichtlichen Menschen, entgegendenken.

Aber welcher Ausblick öffnet sich da? Der äußersten Not des Seins entgegendenken, sagt doch: auf die äußerste Gefährdung des Menschen, nämlich auf die Gefahr der Vernichtung

seines *Wesens* sich einlassen und somit Gefährliches denken. Dann wäre der Gang des Besinnens glücklich bei jenem »gefährlich denken«, das die schon genug verwirrte Menschenwelt noch auf das Abenteuerliche und Bodenlose stellt, angelangt. Verherrlichung der Gefahr und Mißbrauch der Gewalt – steigert nicht das eine wechselweise das andere?

Das oft nachgeredete Nietzsche-Wort vom »gefährlich leben« gehört in den Bereich der Metaphysik des Willens zur Macht und verlangt den aktiven Nihilismus, der jetzt als die unbedingte Herrschaft des Unwesens des Nihilismus zu denken ist. Aber Gefahr als Risiko des unbedingten Gewaltvollzugs und Gefahr als Bedrohung der Wesensvernichtung des Menschen, herkommend aus dem Ausbleiben des Seins selbst, sind nicht das Gleiche. Indes ist das Nicht-denken an das als Metaphysik geschehende Auslassen der Not des Seins selbst die Verblendung gegen die Notlosigkeit als die Wesensnot des Menschen. Diese Verblendung kommt aus der uneingestandenen Angst vor der Angst, die als der Schrecken das Ausbleiben des Seins selbst erfährt.

Vielleicht ist die Verblendung gegen die äußerste Not des Seins in der Gestalt der herrschenden Notlosigkeit inmitten aller Bedrängnis des Seienden, auf die Dauer der Seinsgeschichte hinaus gesehen, gefährlicher noch als das grobschlächtige Abenteuern des nur brutalen Gewaltwillens. Dieses Gefährlichere besteht in dem Optimismus, der als seine Gegnerschaft nur den Pessimismus zuläßt. Beide jedoch sind Wertschätzungen in Bezug auf das Seiende innerhalb des Seienden. Beide bewegen sich im Bezirk des metaphysischen Denkens und betreiben das Auslassen des Ausbleibens des Seins. Sie steigern die Notlosigkeit und betreiben, ohne ein mögliches Besinnen, nur dies, daß die Notlosigkeit nicht *als die Not* erfahren und erfahrbar wird.

Die Not des Seins beruht darin, daß es das zwiefach Nöti-

gende ist, aber in seinem Ausbleiben die Gefahr der Wesensvernichtung des Menschen mit sich bringt, insofern das Sein das Auslassen des Ausbleibens seiner selbst veranlaßt. Die Not-losigkeit bedeutet: Die Not, als welche das Sein selbst west, bleibt verhüllt, welches Geschick die Not zur Gefährdung ihrer selbst ins Äußerste erhebt und sie zur Not der Notlosigkeit vollendet.

Vermöchte jedoch der geschichtliche Mensch, die Notlosigkeit als die Not des Seins selbst zu denken, dann könnte er vermutlich erfahren, was seinsgeschichtlich *ist*. Der Mensch des Zeitalters des vollendeten Unwesens des Nihilismus erführe dann erst, daß ist, was »ist« – im Sinne eines »ist«, das sich aus der Wahrheit des Seins bestimmt. Denn er hätte bereits aus dem Sein selbst her gedacht. Der Mensch erführe, was seinsgeschichtlich aus der Notlosigkeit als der Not herkommt und dergestalt herkünftig schon gekommen ist, aber in verborgener Ankunft anwest, d. h. jedoch, für den Gesichtskreis der metaphysischen Erfahrung, abwest. Abwesen bedeutet, metaphysisch gedacht, den bloßen Gegensatz zum Anwesen als Sein: Nichtsein im Sinne des nichtigen Nichts.

Was kommt aus der Not der Notlosigkeit her in das Ungedachte des Seins selbst, d. h. inmitten des Seienden als solchen, dergestalt, daß es für Nichts gilt?

Das Ausbleiben der Unverborgenheit des Seins als solchen entläßt das Entschwinden alles Heilsamen im Seienden. Dieses Entschwinden des Heilsamen nimmt mit sich und verschließt das Offene des Heiligen. Die Verschlossenheit des Heiligen verfinstert jedes Leuchten des Gottheitlichen. Dieses Verfinstern verfestigt und verbirgt den Fehl Gottes. Der dunkle Fehl läßt alles Seiende im Unheimischen stehen, indessen das Seiende als das Gegenständliche der schrankenlosen Vergegenständlichung eine sichere Habe und allerwärts vertraut zu sein scheint. Das Unheimische des Seien-

den als solchen bringt die Heimatlosigkeit des geschichtlichen Menschen innerhalb des Seienden im Ganzen an den Tag. Das Wo eines Wohnens inmitten des Seienden als solchen scheint vernichtet, weil das Sein selbst als das Wesende aller Unterkunft sich versagt.

Die halb eingestandene, halb geleugnete Heimatlosigkeit des Menschen hinsichtlich seines *Wesens* wird ersetzt durch das Einrichten der Eroberung der Erde als eines Planeten und den Ausgriff in den kosmischen Raum. Der heimatlose Mensch läßt sich – durch den Erfolg seines Leistens und seines Ordnens immer größerer Massen seiner Art – in die Flucht vor seinem eigenen Wesen treiben, um sich diese Flucht als die Heimkehr in die wahre Humanität des homo humanus vorzustellen und in seinen eigenen Betrieb zu nehmen. Der Andrang des Wirklichen und Wirksamen steigert sich. Die Notlosigkeit in Bezug auf das Sein verfestigt sich mit dem gesteigerten Bedarf an Seiendem und durch diesen. Je mehr das Seiende des Seienden bedarf, desto weniger darbt es noch nach dem Seienden als solchem, geschweige denn, daß es je das Sein selbst achten möchte. Die Dürftigkeit des Seienden hinsichtlich der Unverborgenheit des Seins vollendet sich.

Die Epoche der Verborgenheit des Seins in der Unverborgenheit des Seienden von der Art des Willens zum Willen ist das Zeitalter der vollendeten Dürftigkeit des Seienden als solchen. Dieses Zeitalter beginnt aber erst die Herrschaft des Unwesens des Nihilismus in ihre Vollständigkeit einzurichten. Der Geschichtsgang dieses Zeitalters steht unter dem Anschein, als habe der Mensch, freigeworden zu seiner Menschlichkeit, die Ordnung des Weltalls frei in sein Vermögen und Verfügen genommen. Das Rechte scheint gefunden zu sein. Es gilt nur noch, es richtig einzurichten und so die Herrschaft der Gerechtigkeit zu errichten als des höchsten Repräsentanten des Willens zum Willen.

Das seinsgeschichtliche Wesen des Dürftigen dieses Weltalters beruht in der Not der Notlosigkeit. Unheimlicher denn der Fehl Gottes ist, weil wesender und älter, das Seinsgeschick, als welches die Wahrheit des Seins inmitten des Andranges von Seiendem und nur Seiendem sich verweigert. Das Unheimliche dieser abwesend-anwesenden Not verschließt sich darin, daß alles Wirkliche, das den Menschen dieses Zeitalters angeht und mit sich fortreißt, das Seiende selbst, ihm durchaus vertraut ist, daß er aber gerade dadurch mit der Wahrheit des Seins nicht nur unvertraut bleibt, daß er vielmehr, wo immer »Sein« auftaucht, dieses als das Gespenstische der bloßen Abstraktion ausgibt, es dadurch verkennt und wie das nichtige Nichts verwirft. Man hört, statt unablässig an die geschichtliche Wesensfülle der *Worte* »Sein« und »sein« zu denken, unter Preisgabe alles Andenkens nur noch *Wörter*, deren selbstgemachten bloßen Schall man zu Recht als lästig empfindet.

Das Unheimliche der Not der Notlosigkeit verschließt sich zwar und verbreitet sein mißdeutetes Walten im Auslassen des Seins selbst. Aber das Unheimliche dieser Not kommt aus dem Einfachen, als welches die Stille des Ausbleibens des Seins stillbleibt. Diesem Einfachen denkt jedoch der Mensch im Zeitalter der vollendeten Metaphysik kaum entgegen. Denn er beschwert es, sofern er überhaupt das Sein als solches zu denken vermag, sogleich mit dem Aufwand des metaphysischen Begriffes, sei es, daß er diesen als die Arbeit des begrenzten Begreifens ernst oder als die bloße Spielerei eines vergeblichen Fassens unernst nimmt. In jedem Falle bereichert sich das metaphysische Erkennen, sei es in der positiven Verwendung, sei es in der negativen Abhebung, nur aus dem Aufwand des wissenschaftlichen Wissens.

Allein das Denken, das dem Ausbleiben des Seins entgegenfragt, gründet weder auf der Wissenschaft, noch kann es je-

mals durch eine Abgrenzung gegen diese auf seinen Weg finden. Das Denken ist nur, wenn es ist, in der Veranlassung aus dem Sein selbst und als dieser Anlaß, insofern es sich auf die Unverborgenheit des Seins einläßt.

Insofern ein Denken des Seins, dem eigenen seinsgeschichtlichen Wesen nach, nur inmitten der Not der Notlosigkeit erfahren kann, was ihm zu erfahren bleibt, nämlich die Not selbst als das Geschick des Ausbleibens des Seins in seiner Wahrheit, schickt es sich notwendig – unter der Herrschaft der Metaphysik und innerhalb ihres uneingeschränkten Herrschaftsbereiches – zu ersten Schritten an, deren Geleit es dem Bezug des Seins zum Menschenwesen in der Gestalt des Entzugs entgegenbringt.

Das Denken des Seins ist im metaphysischen Denken des Seienden als solchen so entschieden befangen, daß es seinen Weg nur mit Stab und Stecken bahnen und gehen kann, die der Metaphysik entliehen sind. Die Metaphysik hilft und hindert zugleich. Aber sie beschwert den Gang, nicht weil sie Metaphysik ist, sondern weil sie ihr eigenes Wesen im Undenkbaren hält. Dieses Wesen der Metaphysik jedoch, daß sie verbergend die Unverborgenheit des Seins birgt und so das *Geheimnis* der Geschichte des Seins ist, gewährt allererst der Erfahrung des seinsgeschichtlichen Denkens die Durchfahrt in das Freie, als welches die Wahrheit des Seins selbst west.

Wenn die Notlosigkeit die äußerste Not ist und ist, als sei sie gerade nicht, dann muß, damit die Not im Wesensbereich des Menschen zu nötigen vermag, das menschliche Vermögen erst in die Notlosigkeit gewiesen werden. Diese als solche zu erfahren, ist die Notwendigkeit. Gesetzt aber, daß sie die Not des Seins als solchen ist, gesetzt, daß das Sein als solches zuvor und einzig nur dem Denken anvertraut bleibt, dann geht die Sache des Seins, daß es in seiner Unverborgenheit

das Sein des Seienden sei, an das Denken über. Diesem muß erst das Sein selbst in seiner Unverborgenheit und so diese selber fragwürdig werden; dies aber im Zeitalter der Metaphysik, durch die das Sein zum Wert entwürdigt worden. Indes besteht die Würde des Seins als Sein nicht darin, als ein Wert, und sei es der höchste, zu gelten. Das Sein west, indem es — die Freiheit des Freien selbst — alles Seiende zu ihm selbst befreit und dem Denken das zu Denkende bleibt. Daß jedoch das Seiende ist, als »sei« das Sein *nicht* das Unablässige und Unterkunft-Brauchende, als »sei« es nicht die nötigende Not der Wahrheit selbst, das ist die in der vollendeten Metaphysik verfestigte Herrschaft der Notlosigkeit.

VIII

DIE METAPHYSIK ALS GESCHICHTE DES SEINS

Was-sein und Daß-sein im Wesensbeginn der Metaphysik: ἰδέα *und* ἐνέργεια

Das Folgende könnte man als einen historischen Bericht über die Geschichte des Seinsbegriffes aufnehmen.
Das Wesentliche wäre dann überhört.
Aber das Wesentliche läßt sich zur Zeit vielleicht noch kaum anders sagen.

»Sein« heißt, daß Seiendes ist und nicht nicht ist. «Sein» nennt dies »Daß« als die Entschiedenheit des Aufstandes gegen das Nichts. Solche Entschiedenheit, die vom Sein ausstrahlt, bringt sich zunächst im Seienden, und hier auch genügend, zur Ankunft. Im Seienden erscheint das Sein. Dies braucht dabei nicht eigens bedacht zu werden, so entschieden hat das Sein jeweils das Seiende zu sich (in das Sein) beschieden. Das Seiende gibt denn auch die genügende Auskunft über das Sein.
Als das »Seiende« gilt das Wirkliche. »Das Seiende ist wirklich.« Der Satz meint ein Zweifaches. Einmal: Das Sein des Seienden liegt in der Wirklichkeit. Sodann: Das Seiende als das Wirkliche ist »wirklich«, d. h. in Wahrheit das Seiende. Das Wirkliche ist das Gewirkte eines Wirkens, welches Gewirkte selbst wieder wirkend und wirkfähig ist. Das Wirken des Wirklichen kann sich auf die Wirkfähigkeit der Bewirkung eines Widerstandes beschränken, den es in je verschiedener Art einem anderen Wirklichen entgegenbreiten kann. Insofern das Seiende als das Wirkliche wirkt,

zeigt sich das Sein als die Wirklichkeit. Seit langem bekundet sich in der »Wirklichkeit« das eigentliche Wesen des Seins. Die »Wirklichkeit« heißt oft auch das »Dasein«. So spricht Kant von den »Beweisen für das Dasein Gottes«. Diese sollen zeigen, daß Gott wirklich ist, d. h. »existiert«. »Der Kampf ums Dasein« meint das Ringen um das Wirklichwerden und Wirklichbleiben alles Lebendigen (Pflanze, Tier, Mensch). Die Metaphysik kennt die Frage, ob die wirkliche Welt, d. h. die jetzt »existierende«, die beste aller Welten sei oder nicht. Im Wort »Existenz« (existentia) spricht das Sein als die Wirklichkeit des Wirklichen seinen geläufigsten metaphysischen Namen aus. »Wirklichkeit«, »Dasein« und »Existenz« sagen in der Sprache der Metaphysik dasselbe. Was diese Namen sagen, ist dennoch keineswegs eindeutig. Dies liegt nicht an einer Nachlässigkeit des Wortgebrauches, sondern kommt aus dem Sein selbst. Wir mögen uns gern und leicht darauf berufen, daß jedermann jederzeit doch wisse, was »Sein«, »Wirklichkeit«, »Dasein« und »Existenz« sagen. Inwiefern jedoch Sein sich als Wirklichkeit vom Wirken und vom Werk her bestimmt, liegt im Dunkeln. Außerdem wäre in der Metaphysik »das Sein« nicht voll genannt, wenn sich das Sagen vom Sein des Seienden mit der Gleichsetzung von Sein und Existenz begnügte.

Von altersher nämlich unterscheidet die Metaphysik zwischen dem, *was* ein Seiendes ist, und dem, *daß* dieses Seiende ist oder nicht ist. Die Schulsprache der Metaphysik kennt diese Unterscheidung als diejenige zwischen essentia und existentia. Die essentia meint die quidditas, das, was z. B. der Baum als Baum, als Gewächs, als Lebendes, als das Baum*hafte* ist, abgesehen davon, ob dieser Baum oder daß jener Baum »existiert«. Das Baumhafte ist hier bestimmt als γένος in dem zweifachen Sinne von Herkunft und Gattung, d. h. als das ἕν zu den πολλά. Es ist das Eine als das Woher und als das Ge-

meinsame der Vielen (κοινόν). Die essentia nennt jenes, als was dergleichen wie ein existierender Baum sein kann, falls er existiert; jenes, was ihn als einen solchen ermöglicht: die Möglichkeit.

Das Sein ist unterschieden in das Was-sein und das Daß-sein. Mit dieser Unterscheidung und ihrer Vorbereitung beginnt die Geschichte des Seins als Metaphysik. Diese nimmt die Unterscheidung auf in das Gerüst der Wahrheit über das Seiende als solches im Ganzen. Der Beginn der Metaphysik offenbart sich so als ein Ereignis, das in einer Entscheidung über das Sein im Sinne des Hervorkommens der Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein besteht.

Für die abhebende Bestimmung der existentia ist jetzt an der essentia ein Widerhalt gegeben. Die Wirklichkeit ist unterschieden gegen die Möglichkeit. Man könnte versuchen, die Unterscheidung des Seins in das Was-sein und in das Daßsein zu begreifen, indem man nach dem Gemeinsamen fragt, das die Unterschiedenen noch bestimmt. Was bekundet sich noch als »-sein«, wenn je zugleich vom Was und vom Daß abgesehen wird? Wenn jedoch dieses Suchen nach dem Generellsten ins Leere führt, muß dann das Was-sein als eine Art des Daß-seins oder umgekehrt dieses als eine Abartung von jenem begriffen werden? Gelänge dies, dann bliebe immer noch die Frage nach dem Ursprung der Unterscheidung. Kommt sie aus dem Sein selbst? Was »ist« das Sein? Wie ergibt sich aus ihm das Kommen der Unterscheidung, ihre Herkunft? Oder wird diese Unterscheidung dem Sein nur zugedacht? Wenn ja, von welchem Denken und mit welchem Recht? Wie ist für solches *Zu*denken diesem das Sein gegeben?

Werden die aufgeführten Fragen auch nur im groben durchdacht, dann schwindet der Schein von Selbstverständlichkeit, in dem für alle Metaphysik die Unterscheidung von essentia

und existentia steht. Die Unterscheidung bleibt grundlos, wenn die Metaphysik sich nur immer wieder um eine Ausgrenzung der Unterschiedenen abmüht und mit einer Aufzählung von Weisen der Möglichkeit und von Arten der Wirklichkeit aufwartet, die samt dem Unterschied, in den sie schon gestellt bleiben, ins Unbestimmte verschweben.

Gesetzt aber, die Metaphysik begründe mit diesem in seiner Herkunft dunklen Unterschied von Was-sein und Daß-sein ihr Wesen und gründe es darauf, dann kann sie selbst von ihr selbst aus nie ein Wissen dieser Unterscheidung aufbringen. Sie müßte von dem in diesen Unterschied eingegangenen Sein selbst zuvor eigens angegangen werden. Diesen Angang versagt jedoch das Sein und ermöglicht so allein der Metaphysik ihren Wesensbeginn – in der Weise der Vorbereitung und Entfaltung dieser Unterscheidung. Die Herkunft der Unterscheidung von essentia und existentia, vollends die Herkunft des dergestalt unterschiedenen Seins, bleiben verborgen, griechisch gesagt: vergessen.

Seinsvergessenheit besagt dann: das Sichverbergen der Herkunft des in Was- und Daß-sein unterschiedenen Seins zugunsten des Seins, welches das Seiende als Seiendes lichtet und *als Sein* unbefragt bleibt.

Die Unterscheidung in Was-sein und Daß-sein enthält nicht nur ein Lehrstück des metaphysischen Denkens. Sie zeigt auf ein Ereignis in der Geschichte des Seins. Daran gilt es zu denken. Für ein solches An-denken genügt es nicht, die geläufige Unterscheidung von essentia und existentia auf ihre Herkunft aus dem Denken der Griechen zurückzubringen; es genügt vollends dann nicht, wenn wir die im griechischen Denken bestimmend gewordene Unterscheidung mit Hilfe der nachgekommenen, in der Schulmetaphysik geläufig gewordenen begrifflichen Fassung »erklären«, d. h. den Grund aus seinen Folgen begründen. Zwar ist der Zusammenhang

der Unterscheidung von essentia und existentia mit dem Denken des Aristoteles historisch leicht hergestellt, der erstmals die Unterscheidung in den Begriff, d. h. zugleich auf ihren Wesensgrund, bringt, nachdem Platons Denken dem Anspruch des Seins in einer Weise geantwortet hat, die jene Unterscheidung vorbereitet, indem sie ihre Aufstellung herausfordert.

Die essentia antwortet auf die Frage τί ἐστιν: was ist (ein Seiendes)? Die existentia sagt von einem Seienden ὅτι ἔστιν: daß es ist. Die Unterscheidung nennt ein verschiedenes ἔστιν. Darin bekundet sich das εἶναι (Sein) in einem Unterschied. Wie kann das Sein in diese Unterscheidung auseinandergehen? Welches Wesen des Seins offenbart sich in diese Unterscheidung hinaus als in das Offene jenes Wesens?

Im Anfang seiner Geschichte lichtet sich Sein als Aufgang (φύσις) und Entbergung (ἀλήθεια). Von dort her gelangt es in das Gepräge von Anwesenheit und Beständigkeit im Sinne des Verweilens (οὐσία). Damit beginnt die eigentliche Metaphysik.

Welches Anwesende erscheint im Anwesen? Dem Denken des Aristoteles zeigt sich das Anwesende als Jenes, was, zum Stand gekommen, in einer Beständigkeit steht oder, in seine Lage gebracht, vorliegt. Das in die Unverborgenheit hervorgekommene Beständige und Vorliegende ist jeweilen dieses und jeweilen jenes, ein τόδε τι. Aristoteles begreift das Beständige und Vorliegende als ein irgendwie Ruhendes. Die Ruhe erweist sich als ein Charakter der Anwesenheit. Ruhe aber ist eine ausgezeichnete Weise der Bewegtheit. In der Ruhe hat sich die Bewegung vollendet.

Das Bewegte ist zu Stand und Lage eines Anwesens (verbal) gebracht, und zwar gebracht in einem Her-vor-bringen. Dieses kann geschehen in der Weise der φύσις (etwas von sich her aufgehen lassen) oder in der Weise der ποίησις (etwas

her- und vor-stellen). Die Anwesenheit des Anwesenden, es sei ein Ruhendes oder ein Bewegtes, erhält ihre wesentliche Bestimmung, wenn die Bewegtheit und mit ihr die Ruhe als Grundcharaktere des Seins aus dem Anwesen) als eine seiner Weisen begriffen sind.

Die Auszeichnung der Bewegtheit und der Ruhe als der Charaktere der Anwesenheit und die Auslegung dieser Charaktere aus dem anfänglich entschiedenen Wesen des Seins im Sinne des aufgehenden Anwesens im Unverborgenen vollbringt Aristoteles in seiner »Physik«.

Das dort stehende Haus *ist*, indem es, in sein Aussehen herausgestellt, ins Unverborgene *ausgestellt*, in diesem Aussehen steht. Stehend ruht es, ruht es in diesem Aus- des Aussehens. Die Ruhe des Her-gestellten ist nicht nichts sondern Sammlung. Sie hat alle Bewegungen des Her-stellens des Hauses in sich gesammelt, ge-endet im Sinne der vollendenden Umgrenzung – πέρας, τέλος – nicht des bloßen Aufhörens. Die Ruhe verwahrt die Vollendung des Bewegten. Das Haus dort *ist* als ἔργον. »Werk« meint das in die Ruhe des Aussehenden – darin stehend, liegend –, das in das Anwesen im Unverborgenen Aus-geruhte.

Griechisch gedacht, ist das Werk nicht Werk im Sinne der Leistung eines angestrengten Machens, auch nicht Ergebnis und Erfolg; es ist Werk im Sinne dessen, was in das Unverborgene seines Aussehens ausgestellt ist und als so Stehendes oder Liegendes verweilt. Weilen heißt hier: ruhig anwesen als Werk.

Das ἔργον kennzeichnet jetzt die Weise des Anwesens. Die Anwesenheit, οὐσία, heißt deshalb ἐνέργεια: das im Werk als-Werk-Wesen (Wesen verbal begriffen) oder die Werkheit. Diese meint nicht die Wirklichkeit als Ergebnis eines Wirkens, sondern das in der Unverborgenheit da-stehende Anwesen des Her- und Hin- und Aufgestellten. Daher hat auch

die griechisch gedachte Energeia mit der später so genannten Energie nichts zu tun; höchstens gilt, aber auch das nur sehr entfernt, das Umgekehrte. Statt ἐνέργεια gebraucht Aristoteles auch das von ihm selbst geprägte Wort ἐντελέχεια. Τέλος ist das Ende, worin die Bewegung des Her- und Hinstellens sich sammelt, welche Sammlung das Anwesen des Be- und Ge-endeten, d. h. des Vollendeten (des Werkes) darstellt. Die ἐντελέχεια ist das (sich-)im-Ende-Haben, das Innehaben des alle Herstellung hinter sich lassenden und daher unmittelbaren, reinen Anwesens: das Wesen in der Anwesenheit. Ἐνεργείᾳ, ἐντελεχείᾳ ὄν besagt soviel wie ἐν τῷ εἶδει εἶναι. Was aus dem »im-Werk-als-Werk-Wesen« anwest, hat im Aussehen und durch dieses hindurch die Gegenwart. Die ἐνέργεια ist die οὐσία (Anwesenheit) des τόδε τι, des *jeweiligen* Diesen und *jeweiligen* Jenen.

Als diese Anwesenheit heißt die οὐσία: τὸ ἔσχατον, die Anwesenheit, in der das Anwesen sein Äußerstes und Letztes innehält. Diese höchste Weise der Anwesenheit gewährt auch die erste und nächste Gegenwart alles dessen, was jeweils als Dieses und jeweils als Jenes im Unverborgenen verweilt. Wenn sich das εἶναι (Sein) dergestalt die höchste Weise seines Wesens als ἐνέργεια bestimmt hat, dann muß auch die also bestimmte οὐσία bekunden, und zwar aus ihrem Eigenen, wie sie in den Unterschied des Was-seins und des Daß-seins auseinandergehen kann und zufolge des ausgezeichneten Vorwaltens des Seins als ἐνέργεια auch auseinandergehen muß.

Die Unterscheidung einer zwiefachen οὐσία (Anwesenheit) ist nötig geworden. Der Beginn des fünften Kapitels der Abhandlung des Aristoteles über die »Kategorien« spricht diese Unterscheidung aus:

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος.

»Anwesendes aber ist im Sinne der überherrschend wesenden sowohl als auch demgemäß in erster Linie und am meisten gesagten (Anwesenheit) dasjenige, was weder im Hinblick auf ein irgend schon Vorliegendes ausgesagt wird, noch in einem schon irgendwie Vorliegenden (erst nur) vorkommt, z. B. der Mensch da, das Pferd da.«

Das in solcher Weise Anwesende ist kein mögliches Prädikat, kein Anwesendes in oder an einem anderen.

Anwesenheit im ausgezeichneten und erstrangigen Sinne ist das Verweilen eines jeweils von sich her Verweilenden, Vorliegenden, das Verweilen des Je-weiligen, die οὐσία des καθ' ἕκαστον: das je Dieses, das Singuläre.

Von der so bestimmten Anwesenheit wird die andere Anwesenheit unterschieden, deren Anwesendes also gekennzeichnet ist: δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἴδους ἐστὶ τὸ ζῷον. δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον. (Categ. V, 2 a 11 sqq.)

»In zweiter Linie aber Anwesende heißen jene [beachte den Plural], worinnen als den Weisen des Aussehens das in erster Linie als Anwesendes Angesprochene (als je solches) schon (her-)vorherrscht. Dazu gehören die (genannten) Weisen des Aussehens sowohl als auch die Stämme dieser Weisen; z. B. steht dieser Mensch da im Aussehen von Mensch, für dieses Aussehen ›Mensch‹ aber ist der Herkunftsstamm (seines Aussehens) ›das Lebewesen‹. Zweitrangig Anwesende also heißen diese: z. B. ›der Mensch‹ (überhaupt) sowohl als auch ›das Lebewesen‹ (überhaupt).« Anwesenheit im nachgeordneten Sinne ist das Sichzeigen des Aussehens, wozu auch alle Herkünfte gehören, in denen das jeweilig Verweilende dasjenige her(vor)kommen läßt, als was es anwest.

Die Anwesenheit im erstrangigen Sinne ist das Sein, das im

ὅτι ἔστιν ausgesprochen wird: das Daß-Sein, die existentia. Die Anwesenheit im zweitrangigen Sinne ist das Sein, zu dem im τί ἐστιν zurückgefragt wird: das Was-sein, die essentia.

Daß-sein und Was-sein enthüllen sich als Weisen des Anwesens, dessen Grundzug die ἐνέργεια ist.

Liegt nun aber nicht dem Unterschied von ὅτι ἔστιν und τί ἐστιν noch eine ganz andere, weiter auslangende Unterscheidung zugrunde, nämlich diejenige von Anwesendem und Anwesen? In diesem Falle fällt der zuerst genannte Unterschied als solcher auf die eine Seite der Unterscheidung von Seiendem und Sein. Das ὅτι ἔστιν und das τί ἐστιν nennen Weisen des Anwesens, sofern in ihnen das Anwesende anwest in die Verweilung des Jeweiligen oder aber zurückbleibt im bloßen Sichzeigen des Aussehens. Die Unterscheidung zwischen Was-sein und Daß-sein kommt aus dem Sein (Anwesenheit) selbst. Denn das Anwesen hat in sich den Unterschied der reinen Nähe des Verweilens und des gestuften Verbleibens in den Herkünften des Aussehens. Doch inwiefern hat das Anwesen diesen *Unterschied in sich?*

So geläufig die Distinktion von essentia und existentia in einem mit der Differenz von Sein und Seiendem sich dem Denken anbieten mag, so dunkel ist die Wesensherkunft dieser Unterschiede, so unbestimmt das Gefüge ihres Zusammengehörens. Vielleicht kann das metaphysische Denken seinem Wesen nach für das Rätselvolle dieser ihm selbstverständlichen Unterschiede kein Verständnis aufbringen.

Insofern jedoch Aristoteles die οὐσία (Anwesenheit) im erstrangigen Sinne als ἐνέργεια denkt, diese Anwesenheit aber nichts anderes meint als das, was in gewandelter Auslegung später actualitas, »Wirklichkeit« und »Existenz« und »Dasein« genannt wird, enthüllt die Aristotelische Darlegung der Unterscheidung einen Vorrang der später sogenannten exi-

stentia vor der essentia. Was Platon als die eigentliche und für ihn einzige Seiendheit (οὐσία) des Seienden dachte, die Anwesenheit in der Weise der ἰδέα (εἶδος), das rückt jetzt in den zweiten Rang innerhalb des Seins. Für Platon sammelt sich das Wesen des Seins im κοινόν der ἰδέα und damit auf das ἕν, das jedoch als das einigende Eine von der φύσις und dem λόγος her bestimmt bleibt, d. h. vom versammelnden Aufgehenlassen her. Für Aristoteles beruht das Sein in der ἐνέργεια des τόδε τι. Von der ἐνέργεια aus kann das εἶδος als eine Weise des Anwesens gedacht werden. Von der ἰδέα her bleibt dagegen das τόδε τι, das jeweilig Seiende, in seiner Seiendheit unbegreiflich. (Das τόδε τι ist ein μὴ ὄν – und doch ein ὄν.)

Man pflegt allerdings auch heute noch das geschichtliche Verhältnis von Aristoteles zu Platon durch die folgende mehrfach abgewandelte Erklärung festzumachen: Im Unterschied zu Platon, der die »Ideen« für das »wahrhaft Seiende« hielt, das geeinzelte Seiende jedoch nur als das scheinbar Seiende (εἴδωλον) gelten ließ und zu dem herabsetzte, was eigentlich nicht ein Seiendes heißen sollte (μὴ ὄν), hat Aristoteles die freischwebenden »Ideen« aus ihrem »überhimmlischen Ort« herabgeholt und in die wirklichen Dinge verpflanzt. Aristoteles hat dabei die »Ideen« zu »Formen« umgedacht und diese »Formen« als »Energien« und »Kräfte« begriffen, die im Seienden hausen.

Diese merkwürdige, aber im Fortgang der Metaphysik unausweichliche Erklärung des Verhältnisses zwischen Platon und Aristoteles hinsichtlich des Denkens des Seins des Seienden fordert zwei Fragen heraus: Wie soll Aristoteles überhaupt die Ideen in das wirklich Seiende herabholen können, wenn er nicht zuvor das geeinzelte Jeweilige *als* das eigentlich Anwesende begriffen hat? Wie aber soll er zum Begriff der Anwesenheit des einzelnen Wirklichen gelangen,

wenn er nicht zum voraus überhaupt das Sein des Seienden im Sinne des anfänglich entschiedenen Wesens des Seins aus dem Anwesen ins Unverborgene denkt? Aristoteles verpflanzt nicht die Ideen (als seien es Dinge) in die geeinzelten Dinge, sondern er denkt erstmals das je Geeinzelte als das Jeweilige und denkt dessen Weile als die ausgezeichnete Art des Anwesens, und zwar des Anwesens des εἶδος selbst in die äußerste Gegenwart des unaufteilbaren, d. h. nicht mehr herkünftigen Aussehens (ἄτομον εἶδος).

Das selbe Wesen des Seins, das Anwesen, das Platon für das κοινόν in der ἰδέα denkt, begreift Aristoteles für das τόδε τι als die ἐνέργεια. Sofern Platon das geeinzelte Seiende nie als das eigentlich Seiende zulassen kann, Aristoteles aber das Geeinzelte in das Anwesen einbegreift, denkt Aristoteles griechischer, d. h. dem anfänglich entschiedenen Wesen des Seins gemäßer als Platon. Gleichwohl hat Aristoteles wiederum nur im Gegenzug zur οὐσία als ἰδέα die οὐσία als ἐνέργεια denken können, so daß er dann auch das εἶδος als nachgeordnete Anwesenheit im Wesensbestand des Anwesens des Anwesenden überhaupt beibehält. Daß Aristoteles in der genannten Weise griechischer denkt als Platon, besagt jedoch nicht, er komme dem anfänglichen Denken des Seins wieder näher. Zwischen der ἐνέργεια und dem anfänglichen Wesen des Seins (ἀλήθεια – φύσις) steht die ἰδέα.

Beide Weisen der οὐσία, die ἰδέα und die ἐνέργεια, bilden im Wechselspiel ihrer Unterscheidung das Grundgerüst aller Metaphysik, aller Wahrheit des Seienden als solchen. Das Sein bekundet sein Wesen in diesen beiden Weisen:

Sein ist Anwesenheit als Sichzeigen des Aussehens. Sein ist Verweilen des Jeweiligen in solchem Aussehen. Diese zwiefache Anwesenheit besteht auf dem Anwesen und west daher als Beständigkeit: An-währen, Weilen.

Die beiden Weisen lassen sich nur denken, indem jedesmal

vom Seienden her auf dieses zurück gesagt wird, was es sei und daß es sei. Das Sein beschränkt innerhalb seiner Geschichte als »Metaphysik« seine Wahrheit (Entbergung) auf die Seiendheit im Sinne der ἰδέα und ἐνέργεια. Hierbei übernimmt die ἐνέργεια den Vorrang, ohne doch jemals die ἰδέα als einen Grundzug des Seins abzudrängen.

Der hier in wörtlicher Bedeutung zu nehmende Fort-gang der Metaphysik aus ihrem Beginn, den Platon und Aristoteles gründen, besteht darin, daß diese ersten metaphysischen Bestimmungen der Anwesenheit sich wandeln und in diese Wandlung auch die Art ihrer wechselweisen Unterscheidung einbeziehen und zuletzt in einer eigentümlichen Vermischung ihren Unterschied verschwinden lassen.

Der Wandel der ἐνέργεια *zur actualitas*

Der Fort-gang der Metaphysik aus ihrem Wesensbeginn verläßt diesen und nimmt dennoch einen Grundbestand aus dem Platonisch-Aristotelischen Denken mit. Diese Überlieferung, von der die Metaphysik selbst eine Kenntnis behält und später eigens historisch berichtet, erweckt den Schein, die aus dem Wesensbeginn der Metaphysik fort-gegangene Umwandlung sei die Bewahrung des echten Grundbestandes und zugleich seine fortschreitende Entfaltung. Seine eigentliche Stütze hat dieser Schein in der längst zum Gemeingut gewordenen Ansicht, daß die Grundbegriffe der Metaphysik überall dieselben bleiben.

Die ἰδέα wird zur idea und diese zur Vorstellung. Die ἐνέργεια wird zur actualitas und diese zur Wirklichkeit. Zwar wechseln die sprachlichen Fassungen des Wesensbestandes des Seins, der Bestand selbst – so sagt man – bleibt erhalten. Wenn auf diesem Boden wechselnde Grundstellungen des

metaphysischen Denkens sich entfalten, dann bestätigt ihre Mannigfaltigkeit nur die gleichbleibende Einheit der tragenden Bestimmungen des Seins. Doch dieses Gleichbleiben ist nur ein Schein, unter dessen Schutz sich die Metaphysik als Geschichte des Seins je anders ereignet.

In dieser Geschichte übernehmen die beiden unterschiedenen Weisen des Seins, das Was-sein als ἰδέα und das Daß-sein als ἐνέργεια eine je verschiedene Maßgabe für die Art, wie das Sein sich in der Bestimmung der Seiendheit hält. Das Was-sein begünstigt, wo es als das Sein sich geltend macht, das Vorwalten des Blickes auf das, *was* das Seiende ist, und ermöglicht so einen eigentümlichen Vorrang des Seienden. Das Daß-Sein, worin vom Seienden selbst (seinem Was) nichts gesagt zu werden scheint, erfüllt die Genügsamkeit des Feststellens, daß Seiendes ist, wobei das »ist« und das in ihm gedachte Sein geradehin geläufig bleiben. Das Daß-Sein ermöglicht, wenn es sich als das Sein geltend macht, die Selbstverständlichkeit des Wesens des Seins. *Beides, der Vorrang des Seienden und die Selbstverständlichkeit des Seins, zeichnen die Metaphysik aus.* Weil das Daß-sein überall in seinem *Wesen*, nicht aber hinsichtlich des jeweiligen Seienden (ob es ist oder nicht ist), das Fraglose bleibt, bestimmt sich auch das einheitliche Wesen des Seins, das Sein als Einheit des Was-seins und Daß-seins, unausgesprochen aus dem Fraglosen.

Die Geschichte des Seins offenbart sich daher am ehesten in der Geschichte der ἐνέργεια, die später actualitas und existentia, Wirklichkeit und Existenz, heißt. Aber ist actualitas nur das übersetzende andere Wort für dasselbe, in seiner Selbigkeit festgehaltene Wesen der ἐνέργεια? Und bewahrt die existentia jenen Grundzug des Seins, der allgemein in der οὐσία (Anwesenheit) sein Gepräge erhalten hat? Ex-sistere speculo bedeutet bei Cicero heraus-treten aus der Höhle. Man möchte

hier einen tieferen Bezug der existentia als Heraus- und Hervortreten zum Hervorkommen in die Anwesenheit und Unverborgenheit vermuten. Dann würde das lateinische Wort existentia einen griechischen Wesensverhalt in sich bewahren. Das ist nicht der Fall. Insgleichen bewahrt die actualitas nicht mehr das Wesen der ἐνέργεια. Die wörtliche Übersetzung täuscht. In Wahrheit bringt sie gerade eine andere, und zwar auch hier eine aus der Verschließung des Seins ereignete Versetztheit eines anderen Menschentums in das Ganze des Seienden zum Wort des Seins. Der Charakter des Daß*seins* und des »Daß« ist ein anderer geworden.

Im Beginn der Metaphysik ist das Seiende als ἔργον das in seine Hergestelltheit Anwesende. Jetzt wird das ἔργον zum opus des operari, zum factum des facere, zum actus des agere. Das ἔργον ist nicht mehr das ins Offene des Anwesens Freigelassene sondern das im Wirken Gewirkte, im Tun Geleistete. Das Wesen des »Werkes« ist nicht mehr die »Werkheit« im Sinne des ausgezeichneten Anwesens in das Freie sondern die »Wirklichkeit« eines Wirklichen, das im Wirken beherrscht und in das Vorgehen des Wirkens eingespannt wird. Das Sein ist, aus dem beginnlichen Wesen der ἐνέργεια fortgegangen, zur actualitas geworden.

Im Gesichtsfeld der historischen Beschreibung hat sich damit ein Übergang aus der griechischen in die römische Begriffssprache vollzogen. Um die Tragweite dieses Überganges aber auch nur historisch genügend zu ermessen, muß das Römische sogleich im vollen Reichtum seiner geschichtlichen Entfaltungen genommen werden, so daß es das politisch Imperiale des Römertums, das Christliche der römischen Kirche und das Romanische umfaßt. Das Romanische wird bei einer eigentümlichen Einschmelzung des Imperialen und Kurialen zum Ursprung jenes Grundgefüges der neuzeitlich erfahrenen Wirklichkeit, das cultura (»Kultur«) heißt und aus je

verschiedenen Gründen dem Griechentum und dem Römertum, aber auch dem germanischen Mittelalter noch unbekannt bleibt.

Die Bestimmung des Seins zur actualitas erstreckt sich daher, nach Zeitaltern gerechnet, durch die ganze abendländische Geschichte hindurch vom Römertum bis in die neueste Neuzeit. Weil die Wesensbestimmung des Seins als actualitas alle Geschichte, d. h. zugleich das Gefüge der Bezüge eines Menschentums zum Seienden im Ganzen zum voraus trägt, deshalb ist alle abendländische Geschichte seitdem in einem mehrfachen Sinne römisch und niemals mehr griechisch. Jede nachkommende Wiedererweckung des griechischen Altertums ist eine römische Erneuerung des bereits römisch umgedeuteten Griechentums. Auch das Germanische des Mittelalters ist in seinem metaphysischen Wesen römisch, weil christlich.

Seit dem Wandel der ἐνέργεια zur actualitas (Wirklichkeit) ist das Wirkliche das eigentliche und deshalb auch für alles Mögliche und Notwendige das maßgebende Seiende.

Aber das Sein als actualitas ist in sich geschichtlich, sofern es die Wahrheit seines Wesens zum Austrag bringt und sofern es so die Grundstellungen der Metaphysik ermöglicht. Hierbei erhält sich im Sein die beginnliche Unterscheidung: Die actualitas ist als existentia gegen die potentia (possibilitas) als die essentia unterschieden. Die actualitas bewahrt über den unbestimmten Bezug zum Werk hinaus nichts mehr vom Wesen der ἐνέργεια. Und dennoch waltet auch in der actualitas noch das beginnliche Wesen des Seins, sofern das Wassein als ἰδέα bestimmt ist. Der Grundzug der ἰδέα (vgl. »Platons Lehre von der Wahrheit«, 1942) ist das ἀγαθόν. Das sichzeigende Aussehen macht Seiendes tauglich, als das und das anzuwesen. Die ἰδέα als das Was-sein hat den Charakter der αἰτία, der Ur-sache. In jedem Ent-stehen eines Seienden waltet das Entstammen aus seinem Was-sein. Dieses ist die Sachheit

THE HUNT LIBRARY
CARNEGIE INSTITUTE OF TECHNOLOGY

jeder Sache, d. h. ihre Ur-sache. Demgemäß ist das Sein in sich ur-sächlich.

Zufolge der Platonischen Bestimmung des Seins als ἰδέα, d. h. als ἀγαθόν, entfaltet sich im Wesen des Seins die maßgebende Rolle der αἰτία, wobei die Verschuldung als Ermöglichung nicht notwendig und ausschließlich schon den Charakter des machenden Bewirkens hat. Gleichwohl verfestigt sich im Beginn der Metaphysik der Vorrang der αἰτία schon so weit, daß sie an die Stelle der vormetaphysischen Bestimmung des Seins als der ἀρχή rückt, genauer: die Umbildung des ἀρχή-Charakters in den des αἴτιον einleitet. Alsbald wird die Gleichsetzung von ἀρχή und αἰτία, z. T. schon bei Aristoteles, selbstverständlich. Das Sein zeigt den Wesenszug der Ermöglichung der Anwesenheit, d. h. des Erwirkens der Beständigkeit. Und so ist, trotz der Kluft zwischen der ἐνέργεια und der actualitas, auch vom beginnlichen metaphysischen Wesen des Seins her der Wandel zum Sein als dem esse actu vorbereitet.

Wenn das Sein sich zur actualitas (Wirklichkeit) gewandelt hat, ist das Seiende das Wirkliche, ist es bestimmt durch das Wirken im Sinne des verursachenden Machens. Von hier aus läßt sich die Wirklichkeit des menschlichen Tuns und des göttlichen Schaffens erklären. Das in die actualitas gewandelte Sein gibt dem Seienden im Ganzen jenen Grundzug, dessen sich das Vorstellen des biblisch-christlichen Schöpfungsglaubens bemächtigen kann, um sich die metaphysische Rechtfertigung zu sichern. Umgekehrt erlangt die Grundstellung des Seins als Wirklichkeit durch die Herrschaft der christlich-kirchlichen Auslegung des Seienden eine Selbstverständlichkeit, die seitdem auch außerhalb der strengen Glaubenshaltung und der durch sie gelehrten Auslegung des Seienden im Ganzen für alles nachkommende Verstehen der Seiendheit des Seienden maßgebend bleibt. Das Vorwalten der nun jedermann sogleich verständlichen Bestimmung des Seins

als Wirklichkeit verfestigt sich, so daß alsbald umgekehrt von der actualitas her die ἐνέργεια begriffen und von der römischen Auslegung des Seins her die anfänglich griechische Wesensprägung des Seins endgültig verkannt und unzugänglich gemacht wird. Die als »Metaphysik« verlaufende Überlieferung der Wahrheit über das Seiende entfaltet sich zu einer sich selbst nicht mehr kennenden Anhäufung von Verdeckungen des anfänglichen Wesens des Seins. Darin liegt die Notwendigkeit der »Destruktion« dieser Verdeckung begründet, sobald ein Denken der Wahrheit des Seins nötig geworden ist (vgl. »Sein und Zeit«). Aber diese Destruktion ist wie die »Phänomenologie« und alles hermeneutisch-transzendentale Fragen noch nicht seinsgeschichtlich gedacht.

Das wirklich Seiende ist das wahrhaft Seiende, weil die Wirklichkeit das wahre Wesen des Daß-seins ausmacht; denn die Wirklichkeit ist, als ἐνέργεια gedacht, das erfüllte Anwesen des je-Weiligen. Je weilender aber das Anwesende währt, je wirklicher bleibt es.

Esse im Unterschied zu essentia ist esse actu. Die actualitas aber ist causalitas. Der Ursachecharakter des Seins als Wirklichkeit zeigt sich in aller Reinheit an jenem Seienden, das im höchsten Sinne das Wesen des Seins erfüllt, da es das Seiende ist, das nie nicht sein kann. »Theologisch« gedacht, heißt dieses Seiende »Gott«. Es kennt nie den Zustand der Möglichkeit, weil es in diesem etwas noch nicht wäre. In jedem Noch-nicht liegt ein Mangel des Seins, sofern dieses durch die Beständigkeit ausgezeichnet ist. Das höchste Seiende ist reine, stets erfüllte Verwirklichung, actus purus. Das Wirken ist hier die aus sich wesende Beständigung des für sich Bestehenden. Dieses Seiende (ens) ist nicht nur das, was es ist (sua essentia), sondern es ist in dem, was es ist, stets auch dessen Beständigkeit (est suum esse non participans alio). Deshalb heißt Gott, metaphysisch gedacht, das summum ens. Das Höchste seines

Seins besteht jedoch darin, daß er das summum bonum ist. Denn das bonum ist causa und zwar als finis die causa causarum. Daher ist gerade im Hinblick auf die causalitas (d. h. actualitas) das bonum das Bestandgebende für alles Beständige und deshalb sogar prius quam ens; causalitas causae finalis est prima.

In dem Satz »Deus est summum bonum« liegt somit nicht eine moralische Kennzeichnung oder gar ein »Wert«-Gedanke, sondern der Name summum bonum ist der reinste Ausdruck für die Kausalität, die dem reinen Wirklichen gemäß seinem Erwirken der Beständigkeit alles Bestandhaften eignet (vgl. Thomas von Aquin, »Summa theol.« I, qu. 1–23). Das aus dem Hinblick auf das summum ens gedachte bonum ist, ontologisch verstanden, der Nachklang des Platonischen ἀγαθόν, d. h. des Tauglichmachenden schlechthin – nämlich für das Seiende als ein solches –, das Ermöglichende: die Bedingung der Möglichkeit. (Vgl. »Platons Lehre von der Wahrheit«, in »Geistige Überlieferung« 2, 1942, S. 115)

Aber auch in der actualitas, für die in jeder Hinsicht die causalitas bestimmend bleibt, erhält sich noch abgewandelt das beginnliche Wesen der Seiendheit: die Anwesenheit. Das summum ens ist durch die omnipraesentia ausgezeichnet. Doch auch die »Ubiquität« (überall-Anwesen) ist »kausal« bestimmt. Deus est ubique per essentiam *inquantum* adest omnibus *ut causa essendi* (qu. 8 a, 3).

Von diesem Kausalitätscharakter der Wirklichkeit aus erklärt sich nun auch die Auslegung der *existentia*. So lautet das andere Begriffswort, das mit actualitas (Wirklichkeit) in seiner Bedeutung meist gleichgesetzt und in der Begriffssprache der Metaphysik sogar weit häufiger gebraucht wird, vor allem in der Unterscheidung von essentia und existentia (»Wesenheit« und »Dasein«). Zwar wird die Herkunft des Begriffswortes existentia auf zwei Stellen der Metaphysik des Ari-

stoteles zurückgeführt, die beide fast gleichlautend vom ὄν ὡς ἀληθές handeln, vom Sein des Seienden im Sinne von »unverborgen« (Met. E 4, 1027 b 17 und Met. K 8, 1065 a 21 sqq). Hier ist die Rede von einer ἔξω οὖσά τις φύσις τοῦ ὄντος und vom ἔξω ὂν καὶ χωριστόν. Das ἔξω, Außerhalb, meint das Außerhalb τῆς διανοίας, d. h. des menschlichen Vernehmens, das im Durchsprechen das Seiende durchnimmt und dabei das Durchgesprochene aufstellt, welches Aufgestellte nur besteht und anwest für das Durchnehmen und im Umkreis seines Vollzugs. Was außerhalb (ἔξω) ist, das besteht und steht als Ständiges in sich an seinem eigenen Ort (χωριστόν). Das so »außerhalb-Stehende«, ex-sistens, das Ex-sistierende ist nichts anderes als das von sich her in seiner Hergestelltheit Anwesende, das ὄν ἐνεργείᾳ.

Diese Stelle erlaubt eine Ableitung des lateinischen Begriffswortes ex-sistentia aus einer Aristotelischen Erörterung über das Seiende. Für den Einblick in die Geschichte des Seins bleibt gewichtiger, daß die Kennzeichnung des von sich her Anwesenden (οὐσία) hier bereits auf ein gewandeltes Wesen der Wahrheit gestützt wird. Das »Wahre« heißt zwar noch ἀληθές, das Unverborgene; aber das Wahrseiende, nämlich die Aussage, ist wahr, nicht sofern sie selbst als entbergende ein »Unverborgenes« ist, sondern insofern sie ein solches durch die Angleichung des Vernehmens vernimmt und feststellt. Die Bestimmung des Seins im Sinne der Aristotelisch gedachten ex-sistentia entspringt jenem schon bei Platon anhebenden und den Beginn der Metaphysik tragenden Wandel des Wesens der Wahrheit von der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des durchnehmenden Aussagens. Wenngleich nun auch im Begriffswort ex-sistentia dieser gleichfalls schon metaphysische Ursprung unbestimmt genug nachschwingt, die maßgebende Deutung erhält die ex-sistentia von der actualitas her, d. h. im Hinblick auf die causalitas.

Suarez sagt in seinen »Disputationes metaphysicae« (XXXI, sect. IV n. 6), deren Fortwirken in den Beginn der neuzeitlichen Metaphysik inzwischen deutlicher geworden ist, über die ex-sistentia dieses: »nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid: sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae.« Existenz ist jenes Sein, wodurch eigentlich und unmittelbar eine Wesenheit jeweils aufgestellt wird außerhalb der Ursachen und so also das Nicht-sein aufhört und ein Jeweiliges zu sein beginnt. Die ex-sistentia bezieht sich gemäß der tragenden Unterscheidung im Sein auf je eine Wesenheit. Was je ein Seiendes ist, das wird durch die Existenz aufgestellt im Außerhalb der Verursachung. Dies meint: Das Was-sein geht durch eine verursachende Verwirklichung hindurch, und zwar so, daß das dabei Erwirkte dann als Gewirktes aus der Verursachung entlassen und auf sich selbst zu einem Wirklichen aufgestellt wird. Das »extra« bezieht sich jetzt nicht mehr wie das Aristotelische ἔξω auf die διάνοια, das menschliche Vernehmen, sondern auf eine ablaufende Verursachung. Ex-sistentia ist actualitas im Sinne der res extra causas et nihilum sistentia, einer Wirkendheit, die etwas ins Außerhalb von Verursachung und Verwirklichung in die Gewirktheit versetzt und so das Nichts (d. h. das Fehlen von Wirklichem) überwindet.

Wenn aber die ex-sistentia in das Außerhalb der Verursachung versetzt, wie soll dann noch die actualitas als causalitas das Wesen der Existenz bestimmen? Ist Existenz nicht das Verabschieden der Verursachung? Im Gegenteil. Sofern nämlich die Existenz aus dem Bezirk der Verursachung heraus in das Freie des Bewirkens stellt, das nunmehr ein auf sich gestelltes Wirkliches und somit Wirksames ist, bleibt die

Existenz gerade auf die Verursachung angewiesen. *Aus* dieser *heraus* zwar, aber jeweils nur aus *ihr* heraus ist das Stellen und Aufstellen, das Stehen-machen der ex-sistentia, was es ist. Die ex-sistentia ist der actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis. Dieser *actus* ist *causalitas*. Nur sie kann und soll aus der Ursache die Sache als ver-ursachte, d. h. gewirkte, *heraus-setzen*.

Der geläufige Name für das Daß-sein, die Existenz, bezeugt in dieser Auslegung den Vorrang des Seins als actualitas. Die Herrschaft seines Wesens als *Wirklichkeit* bestimmt den Fortgang der Geschichte des Seins, durch den die begonnene Wesensbestimmung bis in ihre vorgeprägte Vollendung ausgetragen wird. Das Wirkliche ist das Existierende. Dieses umfaßt alles, was durch irgendeine Weise der Verursachung constituitur extra causas. Weil aber das Ganze des Seienden das Gewirkte-Wirkende eines ersten Wirkers ist, kommt in das Ganze des Seienden ein eigenes Gefüge, das sich als Entsprechung des jeweilig Gewirkten zum Wirker als dem höchsten Seienden bestimmt. Die Wirklichkeit des Staubkorns, der Gewächse, der Tiere, der Menschen, der Zahlen entspricht dem Wirken des ersten Wirkers; sie ist mit seiner Wirklichkeit gleich und ungleich zumal. Existierend ist das sinnlich erfahrbare und handgreifliche Ding, aber auch der nichtsinnliche errechenbare Gegenstand der Mathematik. »m existiert« heißt: diese Größe ist von einem festgelegten Ausgangspunkt der Rechnung aus mit festgelegten Rechnungsmitteln eindeutig konstruierbar. Das so Konstruierte ist damit als das innerhalb eines Begründungszusammenhanges der Rechnung Wirksame nachgewiesen, »m« ist solches, womit man rechnen kann und unter gewissen Bedingungen rechnen muß. Die mathematische Konstruktion ist eine Art der Konstitution des constituere extra causas, des verursachenden Erwirkens.

Das Sein gibt sich in das Wesen von Wirklichkeit, und diese bestimmt die Existenz des Existierenden. Sein west als Wirken in dem einheitlich-mehrfachen Sinne, wonach das Wirkende, aber auch das Gewirkte und auch das Gewirkte-Wirkende und das Wirksame das Seiende ist. Das so in vielfacher Weise aus dem Wirken bestimmte Seiende ist *wirk*-lich.

Daß sich das Sein in das Wesen der Wirklichkeit ergeben hat, daran kann nur erinnert werden. Hierbei weist die Erinnerung noch zurück in das vormalige Wesen des Seins im Sinne des werkhaften und sichtsamen Anwesens. Der Fortgang aus diesem Wesen läßt das ἀγαθόν und das αἴτιον bestimmend werden.

Die Wesensherkunft des Seins aus dem Ermöglichen und Verursachen durchherrscht seine Geschichte. Ermöglichen, Verursachen, Begründen sind im voraus als Versammlung aus dem Einen als dem Einzig-Einenden bestimmt. Dieses Einen ist weder ein Verflechten noch ein Zusammengreifen. Das Ἕν, worin das Wesen des Seins beruht, hat den Charakter des bergenden Entbergens, der von hier aus zu denkenden Versammlung. Die Einheit des Einen zeigt sich durch die Geschichte des Seins hindurch in je verschiedenen Gestalten, deren Verschiedenheit dem Wesenswandel der Ἀλήθεια, der bergenden Entbergung, entstammt.

Wenn diesem Ereignis zufolge inzwischen das Seiende lange schon und allgemein als das Wirkliche erfahren und gemeint wird, dann kann dieses Meinen dennoch die befremdliche Einzigkeit auch dieses Wesens des Seins nie antasten. Das Meinen des Seins als Wirklichkeit verhüllt zwar das Ereignis dieser Wesensherkunft. Aber das Meinen kann nie der Entschiedenheit einen Eintrag tun, aus der dieses Wesen des Seins den Fortgang seiner Geschichte bis in seine äußerste Vollendung zum Austrag bringt.

Die verborgene Geschichte des Seins als Wirklichkeit ermöglicht auch erst die verschiedenen *Grundstellungen* des abendländischen Menschentums inmitten des Seienden, welche Grundstellungen jeweils die Wahrheit über das Seiende auf das Wirkliche gründen, sie für dieses errichten und sicherstellen. Wenn auch das Wesen des Seins als Wirklichkeit einen unwiderruflichen Wandel gegenüber der werkhaften Anwesenheit (ἐνέργεια) ins Endgültige verfestigt, bleibt dennoch innerhalb des so entschiedenen Wesensbereiches offen, wie sich das Wirken und die Wirklichkeit bestimmen. Gemäß dem als Beginn der Metaphysik anhebenden Vorrang des Seienden entnimmt das Sein, inzwischen als allgemeine Bestimmtheit (κοινόν, καθόλου, genus, commune) des Seienden vorgestellt, je aus einem maßgebenden Seienden seine Wesensprägung.

Welches Wirkliche sich die maßgebende Wirkung zur Bestimmung des Wesens der Wirklichkeit erwirkt, läßt sich nicht errechnen und kann nur scheinbar historisch festgestellt werden. Seitdem der Schöpfergott als die erste Ursache das erstlich Wirkende, sein Gewirktes aber die Welt und innerhalb dieser der eigentliche Wirker der Mensch ist, umschreibt die Dreiheit Gott, Welt (Natur), Mensch den Kreis der Möglichkeiten, nach denen je einer dieser Bereiche des Wirklichen die Ausprägung des Wesens der Wirklichkeit übernimmt. Gesetzt aber, daß auch die Bestimmung der Wirklichkeit nach dem je maßgebenden Wirklichen anfänglich nicht aus dem Seienden kommt, sondern dem Sein selbst entstammt, dann muß auch schon die Ausfaltung des Wesens der Wirklichkeit innerhalb der Metaphysik in diese Herkunft verweisen. Ein Anzeichen dafür gibt sich darin kund, daß das jeweilige Wesen der Wahrheit, in dessen Licht ein Menschentum das

Seiende erfährt, an der Geschichte des Seins einen Anteil hat, dessen Art freilich weithin verschleiert bleibt.

Die Wahrheit, in der Metaphysik unterdessen zur Auszeichnung des intellectus (humanus, divinus) gewandelt, kommt in ihr endgültiges Wesen, das *Gewißheit* genannt ist. Der Name spricht aus, daß die Wahrheit das Bewußthaben angeht als ein Wissen, Vor-stellen, das sich auf das Bewußtsein gründet, dergestalt, daß nur jenes Wissen als Wissen gilt, das zugleich sich und sein Gewußtes als ein solches weiß und in diesem Wissen seiner selbst versichert ist. Die Gewißheit gilt hier nicht nur als Zugabe zur Erkenntnis in dem Sinne, daß sie die Aneignung und den Besitz des Wissens leistet. Die Gewißheit ist vielmehr, als das seiner selbst bewußte Bewußtsein vom Gewußten, die maßgebende Weise der Erkenntnis, d. h. der »Wahrheit«. Dagegen ist das bloße Bewußthaben von etwas entweder kein Wissen mehr oder noch nicht ein Wissen.

Daß die Wahrheit im Wesen zur Gewißheit wird, ist ein Ereignis, dessen Anfang aller Metaphysik unzugänglich bleibt. Dagegen zeigt sich im Zusammenhang mit diesem Wesenswandel der Wahrheit alsbald ein eigentümlicher Vorrang des Menschentums innerhalb des Wirklichen, zugleich aber auch eine entsprechende Rolle des theologisch gedachten unbedingten Wirklichen. Beide Wirklichkeiten, Gott und Mensch, sind als erkennende Wesen metaphysisch die Träger der Wahrheit und machen damit die Wirklichkeit des Wissens und der Gewißheit aus.

Im Wesen der Gewißheit liegt aber, ihrer selbst jeweils gewiß zu sein, d. h. für sich selbst die letzte Sicherung ihrer selbst in Anspruch zu nehmen. Dadurch bestimmt sie zuerst und allein die Wirklichkeit des Wirklichen, das zunächst nur als ihr jeweiliger Träger erscheint. Indem so die Gewißheit aus dem Wesensanspruch auf den Selbstvollzug ihrer Selbst-

sicherung den Träger ihrer selbst zur Geltung bringt, entfacht sie den Kampf zwischen den möglichen Trägerschaften ihres Wesens. Zuvor ist der Schöpfergott und mit ihm die Anstalt der Darbietung und Verwaltung seiner Gnadengaben (die Kirche) im einzigen Besitz der einzigen und ewigen Wahrheit. Gott ist als actus purus die reine Wirklichkeit und damit die Ursächlichkeit alles Wirklichen, d. h. der Quell und die Stätte des Heils, das als Seligkeit ewigen Bestand verbürgt. Dieses Heils kann der Mensch nie von sich aus unbedingt gewiß werden und sein. Dagegen ist der Mensch durch den Glauben, insgleichen durch den Unglauben, wesenhaft auf die Erwirkung der Heilsgewißheit festgelegt oder in den Verzicht auf dieses Heil und seine Gewißheit gedrängt. So waltet eine in ihrem Ursprung verborgene Notwendigkeit, daß sich der Mensch so oder so seines Heils im christlichen oder in anderem Sinne versichert (Heil: σωτηρία: Rettung: Er-lösung).

Der seinsgeschichtliche Ursprung der Herrschaft der Wahrheit als Gewißheit verbirgt sich in der *Ent-lassung* ihres Wesens aus der anfänglichen Wahrheit des Seins. Sicherheit seiner selbst und seines Wirkens bestimmt die Wirklichkeit des Menschen. Hierin liegt die Möglichkeit beschlossen, daß der Mensch gemäß dem Wesen der Gewißheit überhaupt (Selbstsicherung) von sich aus das Wesen der Gewißheit bestimmt und so das Menschentum innerhalb des Wirklichen zur Herrschaft bringt. Der Mensch nimmt von sich aus das Wirkliche als das auf ihn Einwirkende und als das von ihm Gewirkte in den Anbau und Aufbau. Das Wirkliche wird zum Bewirkbaren innerhalb jenes menschlichen Wirkens, das, wissentlich sich auf sich selbst stellend, alles in die Bebauung und Pflege nimmt.

Damit beginnt geschichtlich die »Kultur« als das Gefüge des seiner selbst gewissen, auf seine eigene Selbstsicherung

bedachten Menschentums (vgl. Descartes, »Discours de la méthode«). Die Kultur als solche wird zum »Ziel« erhoben, oder, was im Wesen dasselbe bedeutet, sie kann als Mittel und Wert der Herrschaft des Menschentums über die Erde eingerichtet werden. Die christliche Kirche gelangt in die Verteidigungsstellung. Der entscheidende Akt der Verteidigung ist die Übernahme der Wesensart des neu entstandenen Gegners, der sich zunächst noch innerhalb der christlich bestimmten Welt bewegt und einrichtet. Die christliche Kirche wird zum Kulturchristentum. Umgekehrt aber strebt auch die Kultur, d. h. die Selbstgewißheit des seines Wirkens sicher gewordenen Menschentums danach, das Christentum in ihre Welt einzubauen und die Wahrheit des Christentums in die Gewißheit des seiner selbst gewissen Menschentums und seiner Wissensmöglichkeiten aufzuheben.

Indem die Wahrheit zur Gewißheit des Wissens eines sich selbst sichernden Menschentums wird, beginnt jene Geschichte, die in der historischen Verrechnung der Zeitalter die *Neuzeit* heißt. Der Name sagt mehr, als er meint. Er sagt ein Wesentliches dieses Zeitalters. Sofern die Wahrheit, in der sein Menschentum steht, den Ausbau der Sicherung einer unbedingten Herrschaft des Menschen fordert, übergibt dieses Wesen der Wahrheit den Menschen und sein Wirken der unausweichlichen und nie aussetzenden Bekümmerung, im stets Neuen seiner Erfolge und Entdeckungen, im stets Neuesten seiner Errungenschaften und Eroberungen, im stets Unerhörten seiner Erlebnisse fortschreitend, die Sicherungsmöglichkeiten zu steigern und diese wiederum gegen die neu ausgelösten Gefährdungen sicherzustellen.

Solches Erwirken der Sicherung und solche Einrichtung des Wirklichen in die Sicherheit kann den Geschichtsgang des Menschentums der neuzeitlichen Jahrhunderte nur deshalb durchherrschen, weil im vorausweisenden Beginn dieser Ge-

schichte das Verhältnis des Menschen zu allem Wirklichen sich wandelt, insofern die Wahrheit über das Seiende zur Gewißheit geworden ist und diese seitdem ihre eigene Wesensfülle als das maßgebende Wahrheitswesen entfaltet. Aber auch dieser Wandel des Wesens der Wahrheit von der Richtigkeit der denkenden Aussage zur Gewißheit des Vorstellens ist durch das *Wesen des Seins* als Wirklichkeit vorbestimmt. Daher gibt der Wesenswandel der Wahrheit ein Anzeichen dafür, in welcher Weise das Sein selbst sein Wesen als Wirklichkeit zu vollenden beginnt.

Das wahrhaft Wirkliche (actus purus) ist Gott. Wirklichkeit (actualitas) ist die wirkende Ursächlichkeit, die von sich her die Beständigung der für sich stehenden Beständigkeit erwirkt. Die Ursächlichkeit erschöpft sich aber nicht in der Bewirkung des irdischen Bestandes alles Nichtgöttlichen, d. h. des Geschaffenen. Die höchste Kausalität ist der actus purus als summum bonum, das als der alles vorbestimmende und so alles in seine wahre Beständigkeit hebende Endzweck (finis) alle Wirklichkeit des Wirklichen in der ersten Ur-sache festmacht. Deshalb muß vor allem das nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Wirkliche, das der Mensch ist, seine Wirklichkeit im Festhalten des höchsten Gutes, d. h. im Glauben (fides, qua creditur) erwirken. Durch den Glauben ist der Mensch der Wirklichkeit des höchsten Wirklichen und damit zugleich auch der wirklichen Beständigung seiner selbst in der ewigen Seligkeit gewiß. Die Ursächlichkeit des höchsten Wirklichen weist so dem geschaffenen Menschen eine bestimmte Art von Wirklichkeit zu, deren Grundzug der Glaube ist.

Im Glauben herrscht die Gewißheit und zwar jene Art des Gewißseins, das auch noch in der Ungewißheit seiner selbst, d. h. seines Geglaubten, versichert bleibt. Das Geglaubte ist jenes Wirkliche, dessen Wirklichkeit als actus purus alles

menschliche Wirken in seinem Vorhaben und Vorstellen bindet und leitet. In solcher Bindung des Glaubens kann der Mensch nur stehen, wenn er zugleich von sich aus als er selbst zu dem Verbindlichen sich vorneigt, in solcher Vorneigung dem Geglaubten sich freigibt und nach solcher Art frei ist. Die im Glauben und seiner Gewißheit waltende Freiheit des Menschen (»propensio in bonum«; vgl. Descartes: »Meditationes de prima philosophia« IV, »De vero et falso«) entfaltet sich nur dann als das Wesensgefüge des geschaffenen Menschen, wenn alles menschliche Verhalten – je nach seiner Weise – in bezug auf alles Wirkliche – je nach dessen Art – jenen Grundzug in sich trägt, der als Gewißheit das Wirkliche jeweils dem wirkenden Menschen zu- und sicherstellt.

Der Mensch verhält sich aber nicht nur *gläubig* zu Gott und zur gottgeschaffenen Welt. Der Mensch verhält sich zum Wirklichen auch *kraft des lumen naturale.* Im natürlichen Licht der Vernunft muß eine ihm eigene Gewißheit maßgebend werden, wenn anders die Gewißheit über das gemäße Verhältnis zum Wirklichen entscheidet. Alles natürliche menschliche Verhalten und Wirken muß vollends dann notwendig auf eine vom Menschen selbst für ihn selbst erwirkte Gewißheit gestellt sein, wenn das Übernatürliche sich in gewisser Weise auf das natürliche Verhalten gründet gemäß dem Satz: gratia supponit naturam. Das Wesen der Wahrheit des natürlichen Verhaltens des Menschen muß die Gewißheit sein.

Diese Forderung der vom Menschen selbst vollziehbaren Selbstsicherung seiner natürlichen Beständigkeit entspringt nicht einem Aufstand gegen die Lehre des Glaubens, sie ist umgekehrt die notwendige Folge dessen, daß die höchste Wahrheit den Charakter der Heilsgewißheit hat. Der Wesenswandel der Wahrheit zur Gewißheit des Vorstellens wird bestimmt durch das Wesen des Seins als actus purus. Des-

halb bleibt in der Geschichte der Neuzeit die Welt des christlichen Glaubens in mannigfachen Abwandlungen für die Einrichtung und Pflege des Wirklichen (für die Kultur) maßgebend, aber auch für die Auslegung des Wirklichen auf seine Wirklichkeit hin (für die neuzeitliche Metaphysik). Die neuzeitliche Kultur ist auch da, wo sie ungläubig wird, christlich. Umgekehrt bemüht sich das Christentum auf allen Wegen, kulturfähig zu bleiben und Kulturchristentum zu sein, gerade da, wo die Christlichkeit des Glaubens vom Urchristentum sich weit entfernt hat.

Wenn somit auch das natürliche, vom Menschen selbst erwirkte Vorstellen des Wirklichen durch die Wahrheit als Gewißheit getragen und geleitet wird, dann muß jedes in einer Wahrheit beigestellte Wirkliche, jedes wahre Seiende (ens verum) ein ens certum sein: »ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.« (Descartes, Meditatio III).

Ein Wahres ist das, was der Mensch je von sich aus klar und deutlich vor sich bringt und als ein so vor-sich-Gebrachtes (Vor-gestelltes) sich zu-stellt, um in solcher Zustellung das Vorgestellte sicherzustellen. Die Sicherheit solchen Vor-stellens ist die Gewißheit. Das nach ihrem Sinn Wahre ist das Wirkliche. Das Wesen der Wirklichkeit dieses Wirklichen liegt in der Ständigkeit und Beständigkeit des im gewissen Vorstellen Vorgestellten. Diese Ständigkeit schließt die Unbeständigkeit des Hin- und Herstellens aus, das in allem Vor-stellen umgeht, solange es zweifelt. Das zweifelsfreie Vorstellen ist das klare und deutliche. Das so Vor-gestellte hat auch schon das Ständige, d. h. das Wirkliche, dem Vorstellen zugestellt.

Wirklichkeit ist die *Vorgestelltheit* im Sinne der *durch* das gewisse Vorstellen *und für* es erstellten Ständigkeit des Beständigen.

Zwar wird im Beginn des Wesenswandels der Wirklichkeit, dessen Geschichte die neuzeitliche Metaphysik als Geschichte des Seins erfüllt, dieses Wesen noch nicht eigens ausgesprochen. Im Gegenteil. Fast scheint es, als werde im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik das überlieferte Wesen der Wirklichkeit, die actualitas, unverändert festgehalten und nur die Art der *Erfassung* des Wirklichen, die Erkenntnis, einer besonderen Betrachtung (»Theorie«) unterworfen. In der Tat ist das Wesen des Seins im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik vieldeutig, sofern eine Mannigfaltigkeit wesenhafter Möglichkeiten der Wesensvollendung der Wirklichkeit anklingt, die sich nachmals, entfaltet aus ursprünglicher Einheit, zusammenschließt. Die Mehrdeutigkeit des Wesens der Wirklichkeit im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik ist das Zeichen eines echten Übergangs. Dagegen bleibt die vermeintliche Eindeutigkeit des Beginns der neuzeitlichen Philosophie, die sich im »cogito ergo sum« aussprechen soll, ein Schein.

Die Gewißheit erhebt aus sich, als Wesen der Wahrheit, den Anspruch auf eine ihr durchgängig gemäße Art der Wißbarkeit und des Gewußten, d. h. dessen, was als wahrhaft Wirkliches durch sie im Wissen angebaut und aufgebaut und so in die Beständigkeit sichergestellt werden kann. Gewißheit ist die in ihrem eigenen Wesen sich gründende und diesem allein anvertraute Sicherheit alles Vorgestellten. Deshalb fordert die Gewißheit einen *ihr* genügenden Unterbau, der eigens als Grund für alles vorstellende Aufbauen und Erwirken des Wirklichen dem Vorstellen ständig vorliegt.

Wenn das Wesen der Wahrheit, zur Gewißheit geworden, das ihr gemäße Verhältnis zum Wirklichen von dem ins Wesen der Wahrheit gestellten Menschen selbst und für diesen erwirkt, indem sie ihm den Aufbau des Wißbaren als des sicher Erwirkbaren abfordert, wenn zugleich die Gewißheit für die-

sen Aufbau jenen Unterbau fordert, darin ihr eigenes Wesen als der Grundstein eingebaut bleibt, dann muß für alles Vorstellen zuvor ein Wirkliches sichergestellt werden, dessen Wirklichkeit, d. h. Standfestigkeit, jeder Erschütterung des Vorstellens im Sinne einer Bezweifelbarkeit entzogen bleibt. Die Forderung der Gewißheit geht auf ein fundamentum absolutum et inconcussum, auf einen Unterbau, der nicht mehr an dem Bezug zu einem anderen hängt, sondern aus diesem Bezug im vorhinein losgelöst ist und in sich ruht.
Welches Wirkliche eignet sich zu solchem Unterbau, dergestalt, daß es zugleich dem von der Gewißheit her bereiteten Wesen der Wirklichkeit (der Ständigkeit für alles Vorstellen) sich anzuwandeln vermag?

Der Wandel des ὑποκείμενον *zum subiectum*

Bis zum Beginn der Neuzeit und noch in diese hinein ist das Wirkliche das ens actu, das je gewirkte Wirkende in seiner verhältnismäßigen Beständigkeit. Im Beginn der Metaphysik dagegen west das Sein nicht als die actualitas (Wirklichkeit), sondern als die Werkheit (ἐνέργεια), der die Weile des Jeweiligen genügt. Das Jeweilige liegt von sich aus vor, ist das eigentliche ὑποκείμενον. Alles, was sich mit dem schon Anwesenden zusammen eingefunden hat, nennt Aristoteles die συμβεβηκότα, aus welchem Namen noch der Charakter des Anwesens und somit das griechische Wesen des Seins (οὐσία) herauszuhören ist. Weil jedoch die συμβεβηκότα je nur *mit*-anwesen, erst zu dem schon von sich her Verweilenden hinzu ankommen und nur mit und bei ihm ein Bleiben haben, sind sie in gewisser Weise schon ein μὴ ὄν, Anwesendes, das die reine Weise der Weile des Jeweiligen, des ὑποκείμενον, nicht erreicht.

Entsprechend dem Wandel der ἐνέργεια zur actualitas verdunkelt der Wandel des ὑποκείμενον zum subiectum trotz der wortgetreuen Übersetzung auch das griechisch gedachte Wesen des Seins. Das subiectum ist das im actus Untergelegte und Unter-worfene, dem anderes dann noch zufallen kann. In diesem Zufallenden, im accidens, ist gleichfalls das Mit-ankommen in der Anwesenheit, d. h. eine Weise des Anwesens, unhörbar geworden. Das Unterliegende und Unterlegte (subiectum) übernimmt die Rolle des Grundes, auf den anderes gestellt wird, so daß das Unterlegte auch als das Unter-stehende und so *vor* allem Ständige sich begreifen läßt. Subiectum und substans meinen dasselbe, das eigentlich Ständige und Wirkliche, was der Wirklichkeit und Ständigkeit genügt und deshalb substantia heißt. Von der substantia her wird alsbald das beginnlich bestimmte Wesen des ὑποκείμενον, des von sich her Vorliegenden, ausgelegt. Die οὐσία, Anwesenheit, wird als substantia gedacht. Der Substanz-Begriff ist ungriechisch, beherrscht aber in einem mit der actualitas die Wesensprägung des Seins in der nachkommenden Metaphysik.
Allein, gleich wie durch den Wandel der Wahrheit von der ἀλήθεια zur ὁμοίωσις und durch die hiermit anhebende Verlegung der Wahrheit in die Aussage (λόγος) die Aristotelische Prägung des »existens« als ἔξω τῆς διανοίας ὄν bestimmt wird, so übernimmt derselbe Wesenswandel der Wahrheit und die ihm erst entspringende Vorherrschaft der κατάφασις (λόγος) die Vorbereitung einer weittragenden Zweideutigkeit und Umdeutung des ὑποκείμενον. Das eigentlich Seiende, weil von sich her vorliegend Anwesende, wird zu dem, καθ'οὗ λέγεταί τι, auf welches als das Unterliegende *hinab* und *zu* ein Gezeigtes und Gesagtes (λεγόμενον) *gesagt* wird. Das ὑποκείμενον ist jetzt seinerseits das λεγόμενον (λόγος) καθ'αὑτό, das, was unmittelbar und nur auf es selbst hinab angesprochen und dabei als Seiendes zugänglich wird. Der λόγος, die Aussage,

kennzeichnet jetzt das Unterliegende als solches und meint zumal das, was von sich her anwest und das als dieses die Unterlage aller Zu- und Absage bleibt. Seitdem halten sich alle wesenhaften Bestimmungen des Anwesenden als solchen, d. h. die Charaktere des Seienden, im Umkreis der κατάφασις, d. h. der κατηγορία, sie sind Kategorien. Weil der λόγος das Wesen des Unterliegenden prägt, wird er zur Bestimmung dessen, was ἀρχή und αἰτία sind, was später der Untergrund und der Grund heißt.

Das »subiectum« wird fortan zum Namen, der sowohl das Subjekt in der Subjekt-Objekt-Beziehung als auch das Subjekt in der Subjekt-Prädikat-Beziehung nennt.

Der Wandel der beginnenden Metaphysik entläßt die ἐνέργεια in die actualitas, die οὐσία in die substantia, die ἀλήθεια in die adaequatio. Insgleichen gelangt der λόγος und mit ihm das ὑποκείμενον in den Deutungskreis des Übersetzungswortes ratio (ῥέω, ῥῆσις = Rede, ratio; reor = aussagen, dafürhalten, rechtfertigen). Ratio ist demgemäß der andere Name für subiectum, das Unterliegende. So kommt eine Bezeichnung für das menschliche (aussagende) Verhalten in die Rolle des Begriffswortes für das, was ein Seiendes in seinem wahren Sein ausmacht, sofern es als das Verweilende in sich ständig und so das allem irgendwie Seienden Unterständige, die substantia ist. Der Grund, als das Wesen der Seiendheit des Seienden verstanden, erhält in der nachkommenden Metaphysik den ganz und gar nicht selbstverständlichen Namen *ratio*.

Jedes von sich her Verweilende und also Vorliegende ist ὑποκείμενον. Subiectum ist ein Stern und ein Gewächs, ein Tier, ein Mensch und ein Gott. Wenn im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik ein fundamentum absolutum et inconcussum gefordert wird, das als wahrhaft Seiendes dem Wesen der Wahrheit im Sinne der certitudo cognitionis

humanae genügt, dann ist nach einem subiectum gefragt, das in allem Vor-stellen und für alles Vor-stellen jeweils schon vorliegt und im Umkreis des zweifellosen Vor-stellens das Ständige und Stehende ist. Das Vorstellen (percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno) ist ein Grundzug allen, auch des nicht erkenntnisartigen Verhaltens des Menschen. Alle Verhaltungen sind, von hier aus gesehen, cogitationes. Dasjenige aber, was während des Vorstellens, das je etwas sich zustellt, ständig dem Vor-stellen schon vorliegt, ist das Vorstellende (ego cogitans) selbst, dem alles Vorgestellte vorgebracht, auf das zu und zurück (*re*-praesentare) es anwesend wird. Solange das Vorstellen währt, ist auch das vorstellende ego cogito je das eigens schon im Vor-stellen und für dieses Vorliegende. Dem ego cogito cogitatum eignet somit im Umkreis des Wesensbaues der Vorstellung (perceptio) die Auszeichnung des ständig schon Vorliegenden, des subiectum. Diese Ständigkeit ist die Beständigkeit dessen, worüber in keinem Vorstellen, und sei dieses selbst von der Art des Zweifels, je ein Zweifel sein kann.

Das ego, die res cogitans, ist das ausgezeichnete subiectum, dessen esse, d. h. Anwesen, dem Wesen der Wahrheit im Sinne der Gewißheit genügt. Dieses esse umgrenzt ein neues Wesen der existentia, das Descartes als eine veritas aeterna (Axiom) in § 49 seiner »Principia philosophiae« also bestimmt: is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. »Derjenige, der vorstellend sich zu etwas verhält, kann nicht nicht ständig wirken, während er vorstellt.«

Die Wirklichkeit ist als Ständigkeit durch die Beständigkeit (das Währen des Vor-stellens) umgrenzt, aber sie ist auch zugleich das Erwirken des Vorstellenden zu einem ens actu. Das Wirken des neuen Wesens der Wirklichkeit dieses ausgezeichneten Wirklichen hat den Grundzug des Vor-stellens. Entsprechend ist die Wirklichkeit dessen, was in allem Vor-

stellen vor- und beigestellt wird, durch die *Vorgestelltheit* gekennzeichnet.

Damit beginnt die Entfaltung eines Zuges im Wesen der Wirklichkeit, der später erst von Kant in aller Klarheit als die Gegenständlichkeit des Gegenstandes (Objektivität des Objekts) begriffen wird. Das Vorstellen erwirkt die Zustellung des Entgegenstehens des Gegenstandes. Wirklichkeit als Vorgestelltheit meint – solange metaphysisch und nicht, dem Sein gegenüber ungemäß, psychologisch gedacht wird –, niemals, das Wirkliche sei ein seelisch-geistiges Produkt und Gewirke der Vorstellungstätigkeit und daher solches, was nur als psychisches Gebilde vorhanden ist. Dagegen wird, sobald im Wesen der Wirklichkeit der Grundzug des Vorstellens und der Vorgestelltheit zur Vormacht kommt, die Ständigkeit und Beständigkeit des Wirklichen auf den Umkreis des Anwesens in der Praesenz der re-praesentatio eingegrenzt. Der im metaphysischen Wesen des Seins waltende Charakter der Anwesenheit, der auch in der Umprägung der ἐνέργεια zur actualitas nicht völlig ausgetilgt, sondern nur gewandelt wurde (vgl. die omnipraesentia des actus purus), kommt jetzt als die Praesenz innerhalb des Vor-stellens (der repraesentatio) zum Vorschein.

Die »Betrachtungen« des Descartes, die von der Auszeichnung des subiectum Mensch als der res cogitans handeln, bedenken das Sein als das esse des ens verum qua certum. Das neu gedachte Wesen der Wirklichkeit dieses Wirklichen wird noch nicht mit einem eigenen Namen benannt. Dies bedeutet keineswegs, die »Betrachtungen« seien vom *Sein* des Seienden abgebogen zur Frage nach der *Erkenntnis* des Seienden; denn die »Betrachtungen« bezeichnen sich selbst als »Meditationes de prima philosophia«, als solche also, die sich im Umkreis der Frage nach dem ens qua ens halten. Diese »Betrachtungen« sind ein Anheben, und zwar ein entscheiden-

des Anheben des eigentlichen Beginns der die Neuzeit tragenden Metaphysik.

Wie wenig aber hier schon die ganze Umwendung zur Metaphysik der Neuzeit vollzogen ist, zeigt sich daran, daß die res cogitans, als fundamentum absolutum et inconcussum das ausgezeichnete subiectum, zugleich eine substantia finita, d. h. creata, im Sinne der überlieferten Metaphysik ist. Die Wirklichkeit der substantia finita bestimmt sich aus der Ursächlichkeit der causa prima. Die Auszeichnung der mens humana unter den übrigen subiecta spricht sich darin aus, daß sie notior est quam corpus. Dieser Vorrang in der Bekanntheit betrifft nicht die leichtere Erkennbarkeit, sondern meint die eigentlichere Praesenz der res cogitans im Umkreis des menschlichen Vorstellens als eines *Sich*-Zustellens. Das menschliche Vorstellen selbst und der vorstellende Mensch sind hier, aus dem neuen Wesen der Wirklichkeit gedacht, ständiger, wirklicher und seiender denn alles übrige Seiende. Die mens humana wird daher künftig gemäß dieser Auszeichnung ihres Vorliegens als subiectum den Namen »Subjekt« ausschließlich für sich in Anspruch nehmen, so daß subiectum und ego, Subjektivität und Ichheit gleichbedeutend werden. Das »Subjekt« als Name für das Worüber der Aussage verliert dabei nur scheinbar seine metaphysische Dignität, die sich bei Leibniz meldet und in Hegels »Wissenschaft der Logik« sich voll entfaltet.

Zunächst bleibt jedoch alles nichtmenschliche Seiende hinsichtlich des Wesens seiner Wirklichkeit noch zweideutig. Es kann durch die Vorgestelltheit und Gegenständlichkeit für das vorstellende subiectum, aber auch durch die actualitas des ens creatum und seiner Substanzialität bestimmt sein. Dagegen ist die Alleinherrschaft des Seins als actualitas im Sinne des actus purus gebrochen. Die Geschichte des Seins beginnt innerhalb seiner metaphysischen Wahrheit als

Seiendheit des Seienden die mehrfachen Möglichkeiten seines Wesens zur Einheit und damit die Vollendung seines Wesens zum Austrag zu bringen. Im Anheben des Beginns dieser Geschichte zeigt sich, daß sie das Wesen des Menschen mit einer eigentümlichen Entschiedenheit in den Anspruch nimmt.

Der volle Beginn der Geschichte des Seins in der Gestalt der neuzeitlichen Metaphysik ereignet sich dort, wo die Wesensvollendung des zur Wirklichkeit bestimmten Seins zwar noch nicht eigens vollbracht, wo aber die Entscheidbarkeit dieser Vollendung vollständig vorbereitet und so der Grund der Vollendungsgeschichte gelegt wird. Diese Vorbereitung der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik zu übernehmen und dergestalt diese Geschichte der Vollendung überallhin zu durchwalten, ist die seinsgeschichtliche Bestimmung jenes Denkens, das Leibniz zum Vollzug bringt.

Nach der beginnlichen Überlieferung der Metaphysik seit Aristoteles ist jedes eigentlich Seiende ein ὑποκείμενον, welches ὑποκείμενον sich in der Folgezeit als subiectum bestimmt. Descartes' Denken zeichnet das subiectum, als welches der Mensch ist, dahin aus, daß die actualitas dieses subiectum ihr Wesen im actus des cogitare (percipere) hat.

Wie aber, wenn die actualitas überhaupt diesen Grundzug des percipere in sich bergen sollte? Warum konnte es dann geschehen, daß dieser Wesenszug der actualitas verborgen blieb? Über die Art und die Weite der Offenbarkeit des Wesens des Seins entscheidet das je waltende Wesen der Wahrheit. Wenn die Wahrheit zur Gewißheit geworden ist, dann muß jedes wahre Wirkliche als Wirkliches sich dem Wirklichen, das es ist, zustellen. Alles Wirken enthüllt sich jetzt als ein Sicherwirken im Wirken. Dessen Wesen erfüllt sich nicht schon im Bewirken von etwas; vielmehr ist jedes Bewirken in sich und nicht erst beiläufig: ein Sich-Erwirken. Im Wirken

liegt der Wesenszug, den am ehesten vielleicht, weil nicht vorgreifend, der Ausdruck »Auf-sich-zu . . .« benennt. Das Wirken ist in sich auf sich bezogen, und in diesem Bezug allein bestimmt es sein Wirkendes. Das jedoch, woraufzu das »Auf-sich-zu . . .« west, braucht noch kein Ich und auch kein Selbst zu sein. Das »Auf-sich-zu . . .« kann im Hinblick auf das Fortgehen der Bewirkung zum Bewirkten als Rück-wendung (reflexio) gefaßt werden. Doch hierbei muß offen bleiben, wohin zurück diese Wendung bringt und was sie eigentlich vor-stellt. Jedes Wirken ist ein sich erwirkendes Bewirken. Indem es jedesmal etwas vor sich bringt, vollbringt es eine Zu-stellung und stellt so in gewisser Weise das Erwirkte vor. Wirken ist in sich ein Vor-stellen (percipere). Das Wesen der Wirklichkeit eigentlicher, in sein Eigenes hinein denken, bedeutet jetzt im Bereich des Wesens der Wahrheit als Gewißheit: das Wesen der perceptio (der Vorstellung) daraufhin denken, wie aus ihm sich das Wesen des Wirkens und der Wirklichkeit voller entfaltet.

Leibniz: Die Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit und Vorstellen

Inwiefern das Vor-stellen, hinreichend ursprünglich und vollständig gedacht, den Grundzug der Wirklichkeit des Wirklichen ausmacht und somit jedes Seiende nur als vorstellendes eigentlich seiend ist, das zeigt sich darin, daß die Seiendheit des Seienden (die Substantialität der Substanz) und das Vor-stellen aus einer Grundbestimmung des Seienden her dasselbe sind. Diese Grundbestimmung des Seienden als eines solchen ist die *Einheit*. Hier kehrt die alle Metaphysik durchziehende Zweideutigkeit wieder, nach der »Einheit« bedeutet das je »Eine«, was durch Einheit wesenhaft bestimmt

wird, aber auch diese bestimmende Einheit selbst. Insgleichen meint οὐσία eine Seiendheit (ein Seiendes) und das Sein als Wesen des Seienden.

Wenn Leibniz die »Monade« denkt, so denkt er die Einheit als Wesensverfassung der »Einheiten«. Die Wesensfülle, die dem vieldeutigen Titel »Einheit« die Eindeutigkeit gibt, entspringt jedoch aus der Zusammengehörigkeit der Wirklichkeit und des Vorstellens. In einem Brief an Arnauld vom 30. April 1687 (»Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz«, ed. Gerhardt, II, 97) sagt Leibniz: »Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement un *être*.« *Un* être, solches was aus dem Einen jeweils Einenden anwest; un *être*, ein Anwesendes (Anwesen), das als solches Einheit in sich birgt. In dem Brief an de Volder vom 20. Juni 1703 (Gerh. II, 251) steht der Satz: »Quodsi nullum *vere unum* adest, omnis *vera res* erit sublata.« Das wahrhaft Einende ergibt das Anwesen jedes Dinges.

Die Einheit macht die Seiendheit des Seienden aus. Aber das gilt nur von der *wahren* Einheit. Sie besteht in einem ursprünglichen, d. h. einfachen, in sich ruhenden Einigen, welches Einigen so sammelt und einfaltet, daß das Einfältige auf das Einigende zu- und vor-gestellt und so zugleich ausgefaltet wird. *Die Einheit im Sinne dieser einfach ein- und ausfaltenden Einigung hat jetzt den Charakter des Vor-stellens.* Jedes Vor-stellen stellt dem in sich stehenden Einigenden je ein Mannigfaltiges zu und macht jeweils den Zu-stand des Einen (d. h. des eigentlich Seienden) aus. Das zugestellte Mannigfaltige ist jeweils ein begrenztes, insofern — Gott als das unendliche Seiende angenommen — in einem geschaffenen Seienden nie das All des Seienden zugestellt werden kann.

Jeder durch das Vor-stellen erstellte Zustand der Monade *ist* daher in sich *im Übergang* zu einem nächsten und somit wesenhaft übergänglich. Demgemäß lautet der § 14 der »Monadologie« (Gerh. VI, 608 f.): »L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit bien distinguer de l'apperception ou de la conscience ...« Das Wesen der Vorstellung ist hier nicht psychologisch, sondern *einzig im Hinblick auf das Wesen der Seiendheit des Seienden*, und zwar als ein Grundzug dieser bestimmt.

In einer verkürzten und daher leicht mißdeutbaren Fassung ist das metaphysische Wesen der Vor-stellung durch einen Satz dargelegt, der sich in einem Brief an des Bosses vom 11. Juli 1706 findet (Gerh. II, 311): »Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret.« Die perceptio ist Wesensausdruck der Monade; sie macht deren Einheit als die Seiendheit des Seienden mit aus; sie hat ihr eigenes Wesen darin, »ein Mannigfaltiges in Einem auszudrücken«. Die expressio ist zustellende Ausfaltung, ein développer (Gerh. IV, 523), das zum sammelnden Einfalten, envelopper, gehört und ausdrücklich als représenter gefaßt wird. Die »perceptions« sind »les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple« (»Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison«, Gerh. VI, 598). Das unum, darinnen die multa ausgefaltet, d. h. ausgebreitet und gesammelt zugestellt werden, ist »das Einfache«, das von sich her einigend das Mannigfache sich zustellt und in diesem zustellenden Vorstellen selbst das Wesen seines Insichstehens, seiner Ständigkeit, d. h. seiner Wirklichkeit hat.

Leibniz versteht das Aristotelische Wort ἐντελέχεια nicht

griechisch, sondern im Sinne seines monadologischen Denkens: »On pourrait donner le nom d'*Entéléchies* à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels.« (»Monadologie« § 18, vgl. § 48) Die Monade hat gemäß ihrem »persistenten« Einigen in sich eine gewisse, in sich wirkende Vollständigkeit, die ihre actualitas (Wirklichkeit) ausmacht. Im Wesen dieser Wirklichkeit als des einfachen, einigenden, vor-stellenden Wirkens liegt die »wahre Einheit«, d. h. die Substantialität der Substanz beschlossen. »... dico substantiam ... esse una Entelechia actuatam, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis.« Dagegen ist die unitas jener entia, die solche sind per aggregationem, jeweils eine unitas »a cogitatione; idemque est in quovis aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas.« (Brief an de Volder vom 20. Juni 1703, Gerh. II, 250)

Was das einigende Vorstellen ausfaltet und dem Vor-stellen zustellt, ist jedoch kein beliebiges multum, sondern je ein bestimmt begrenztes Mannigfaltiges, in dem sich das Universum darstellt. Das Mannigfaltige ist jeweils die Welt, mundus, aber sich darstellend je nach dem modus spectandi, in dem die perceptio der Monade sich hält. Gemäß dieser Sehweise und ihrem Blickpunkt ist die Welt dergestalt konzentriert, daß sich das Universum in der wirkenden einigenden Vorstellung spiegelt und jede Monade selbst als ein aus sich wirkender, d. h. lebendiger Spiegel des Universums angesprochen werden kann.

Im fünften Schreiben an Clarke sagt Leibniz in aller Bündigkeit: »chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour dire ainsi, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue.« (Gerh. VII, 411,

n. 87) Weil jedes Seiende als Monade in seiner Wirklichkeit durch das einfach-einigende Erwirken im Sinne des Vor-stellens aus je seinem Blickpunkt her bestimmt ist, sind die Monaden (»Entelechien«) notwendig unter sich von sich her verschieden: »Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati.« (Brief an de Volder vom 20. Juni 1703, Gerh. II, 251/52) Das ausfaltend-sammelnde Wesen der perceptio enthüllt sich somit erst in der einfachen Ursprünglichkeit der »Weltbildung« und in der sich erwirkenden Spiegelung.

Aber auch dies deutet nur den Wesensbereich der perceptio an, freilich so, daß jetzt erst der Grundzug ihrer selbst als eines Wirkens (actio) herauskommt und der Wesenskern der actualitas sich bestimmt. Das Vorstellen — je aus einem Blickpunkt das Universum zustellend und es doch nur je in einer dem Blickpunkt entsprechenden Konzentration darstellend und also das eigentlich Angestrebte nicht erreichend —, ist in sich übergänglich, sofern es durch den Bezug auf das Universum wesenhaft bei seiner jeweiligen Welt über diese hinausdrängt. Im Vorstellen west dergestalt ein über sich hinausdrängender Fortgang: principium mutationis »est internum omnibus substantiis simplicibus, ... consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura.« (Brief an de Volder vom 30. Juni 1704, Gerh. II, 271)

Das Vor-stellen ist gemäß seinem eigenen Wesen übergänglich, indem es auf den Übergang drängt. Dieses Anstreben ist der Grundzug des Wirkens im Sinne des Vorstellens. »L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé

Appétition; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.« (»Monadologie«, § 15, Gerh. VI, 609) Die Anstrebung (appetitus), in der die Monade aus ihrer Einfachheit die ihr eigene Einheit sich erwirkt, ist umgekehrt in sich wesenhaft vor-stellend. Das einfache in-sich-Stehen des eigentlich Ständigen (persistens, an de Volder, 21. Januar 1704, Gerh. II, 262) besteht in der Vorstellung als der Anstrebung. Perceptio und appetitus sind nicht zwei sich erst erzeugende Bestimmungen der Wirklichkeit des Wirklichen, sondern ihre Wesenseinheit macht die Einfachheit des wahrhaft Einen und somit dessen Einheit und somit dessen Seiendheit aus. »Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum« (Brief an de Volder vom 30. Juni 1704, Gerh. II, 270).

Die einfach einigende Einheit ist ursprünglich wirkend nach der Art der vorstellenden Anstrebung. Diese ursprünglich wirkende Einheit bleibt für alles Übergängliche und Vergängliche im Seienden jener Ausgang, von woher der Bezug auf das eine Ganze des Alls stammt, der alle Vorgänge zuvor durchherrscht. Diese Einheit ist principium internum. Leibniz nennt das Prinzip des Seienden als solchen: vis, la force, die Kraft. Das Wesen der Kraft bestimmt sich nicht aus der nachträglichen Verallgemeinerung eines irgendwo erfahrenen Wirkenden, sondern umgekehrt: Das Wesen der Kraft ist das ursprüngliche Wesen der Seiendheit des Seienden.

Das wahre Seiende zeigt sich im Lichte der Wahrheit, die zur Gewißheit geworden ist, als das cogitare des ego cogito. Das Wesen der Kraft umgrenzt sich in der Besinnung auf das Sein des wahrhaft Seienden. Aus diesem We-

sen der Kraft empfangen erst die einzelnen Kräfte das Gepräge ihres abgeleiteten (derivativen) Wesens. Die zuerst versuchte Fassung des § 12 der »Monadologie« sagt dies deutlich: »Et généralement on peut dire que la force n'est autre chose que le principe du changement.« Hierbei meint »Änderung« nicht überhaupt irgendein Anderswerden, sondern das übergängliche Wesen der anstrebenden Vorstellung, nach deren Art jedes Seiende *ist*, sofern es ist. Die Kraft, der Grundzug der einfach einigenden Einheit, heißt daher auch in der zureichenden Benennung *vis primitiva activa*, weil sie einfach-ursprünglich das reine Wirken in seinem Wesen durchherrscht. Sie ist das subiectum und die Basis (»Monadologie«, § 48), das unterliegende tragende Ständige, in dessen Wirken die Beständigkeit des Seienden ihre nächste, wenn auch nicht die wurzelhaft erwirkende Entspringung (originatio radicalis) hat.

Jedes subiectum ist in seinem esse durch die vis (perceptio — appetitus) bestimmt. Jede substantia ist Monade. So erst hat das im Lichte der Wahrheit als Gewißheit sich entfaltende Wesen der Wirklichkeit der res cogitans seine Weite erlangt, in der es alles Wirkliche durchherrscht. Zugleich mit der Universalität des vorstellungshaften Wesens der Wirklichkeit hat sich der Grundzug des Vorstellens, die Anstrebung, offenbart, so daß erst aus dem Wesen der vis die Einheit als Wesen der Seiendheit ihr volles Gepräge gewinnt. Damit beginnt das neue Wesen der Wirklichkeit im Ganzen und ausdrücklich das All des Seienden zu durchwalten. Dergestalt entfaltet sich der Beginn derjenigen Metaphysik, die der Geschichtsgrund der Neuzeit bleiben wird.

Zugleich aber behält das in solcher Art (monadisch) Wirkliche jenen Zug der Wirklichkeit, der als causalitas die actualitas auszeichnet. Die causa prima ist die suprema substantia; doch ihr Wirken ist gemäß dem Wesenswandel der

Wirklichkeit gleichfalls gewandelt. Das Wirken der ursprünglichen Einheit, »Unité primitive«, (»Monadologie«, § 47) ist als wesenhaftes Erwirken im Sinne der vorstellenden Anstrebung ein Sichverströmen zum einzelnen Wirklichen, das seine Begrenztheit jeweils in der Art des Blickpunktes hat, nach dessen Durchblicksweite (Perspektive) sich die Fähigkeit bestimmt, das Universum so oder so zu spiegeln, d. h. aufleuchten zu lassen. Deshalb entspringen auch die geschaffenen Substanzen gleichsam »par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment« (»Monadologie«, § 47). In diesem ständigen Aufblitzen der Göttlichkeit des Gottes von Augenblick zu Augenblick entspringen die ins Licht strebenden Leuchtpunkte, die entsprechend das Licht der Gottheit nachleuchten lassen und nachahmen. Alles Wirkliche ist in seiner Wirklichkeit monadisch, dieses jedoch nicht gleichförmig sondern gestuft. Daher kann Leibniz sagen: »Meae enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam.« (Brief an des Bosses vom 11. Juli 1706, Gerh. II, 311)

Das Denken von Leibniz steht unter der Notwendigkeit des also offenkundigen Wesens des Seins, das in der Einfachheit der vorstellend-anstrebenden Einigung das Wirkliche in seine jeweilige Wirklichkeit erwirkt und so dem Wesen der Beständigkeit des in-sich-Ständigen genügt. »Facile enim vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes seu principia [simul et subjecta] totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium ... quibus suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentes diffudit, quas singulas tanquam concentrationes universi et (alias prae aliis) tanquam divinitatis imitamenta concipere oportet.« (Brief an de Volder, ohne Datum, Gerh. II, 278)

Das anstrebend-vorstellungshafte Wirken ist das Wesen des

esse eines jeden subiectum. Dieses Wesen macht den Grundzug der existentia aus. Wenn überhaupt, dann muß – nach dem Wesen der Wahrheit, die, zur Gewißheit geworden, das Sein als das vorstellende Sicherwirken fordert – ein Seiendes, sofern es existiert, in solcher Weise existieren. »Neque alias rerum rationes puto intelligi et (summatim) vel optari posse, et vel nullo vel hoc modo res existere debuisse.« (l. c.)

Nun hat aber seit dem Beginn der Metaphysik die dort zuerst ins Wesen kommende existentia den Vorrang vor der essentia, insofern die Wesensprägung der Wirklichkeit jene der Möglichkeit bestimmt. Das schließt nicht aus, daß umgekehrt das jeweilige Mögliche zuvor über das entsprechende Wirkliche mitentscheidet. Im Beginn der Metaphysik entfalten sich die πρώτη und die δευτέρα οὐσία noch aus dem nicht eigens gegründeten Wesen der Anwesenheit, um alsbald, zumal beim Übergang der ἐνέργεια zur actualitas, diese Herkunft völlig vergessen zu lassen. So erscheinen potentia und actus als zwei Weisen eines nicht näher bestimmten Seins, denen sich in der nachkommenden Metaphysik dann die necessitas als dritte Modalität zugesellt.

Die neue Wesensbekundung der Wirklichkeit im Beginn der neuzeitlichen Metaphysik erbringt die zugehörige Wandlung der potentia, so daß auch die Unterscheidung der essentia und existentia als Unterscheidung sich mitwandelt, bis sie dann überhaupt – bei der erneuten Wesensprägung der Wirklichkeit zur wesenhaft unbedingten – in das Wesende des Seins selbst zurückgenommen wird.

Nur aus dem bereits vollzogenen Wandel des Wesens der existentia empfängt die kurze Abhandlung von Leibniz »De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae« (1694; Gerh. IV, 468 ff.) bis in den Titel hinein ihr eigentliches Gewicht. Die vis wird hier im Rückblick auf die überlieferte Unterscheidung von potentia und actus gleich-

sam als ein Zwischenwesen zwischen beiden gekennzeichnet. In Wahrheit bedeutet dies die Überwindung der bisherigen Begriffe von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Betrachtung dient aber der Verbesserung der »ersten Philosophie«, die nach der Seiendheit des Seienden fragt und als das eigentlich Seiende die substantia kennt. Vis ist der Name für das Sein des in sich stehenden Seienden. Sonach besteht dieses Sein weder in der actualitas, sofern diese die Gewirktheit des nur Vorliegenden meint, noch in der potentia im Sinne der Anlage eines Dinges zu etwas (z. B. des Baumstammes zu einem Balken). Die vis hat den Charakter des *conatus*, des schon drängenden Versuchens einer Möglichkeit. Der conatus ist in sich *nisus*, die Vorneigung in die Verwirklichung. Der vis eignet dadurch die *tendentia*, womit die Anstrebung gemeint ist, zu der das Vorstellen gehört. Das versuchende, vorgeneigt angespannte Erwirken ist der Grund-zug der Beständigkeit, aus der das jeweilig Seiende sich selbst erwirkt, d. h. zu einem mundus concentratus entfaltet. Die vorstellend-anstrebende Beständigung ist das Wesen der existentia; die Modalitäten »Möglichkeit« und »Notwendigkeit« sind modi existendi.

Das jetzt neu ins Wort kommende Wesen der existentia zeigt seine maßgebende Verstrahlung durch alle Grundzüge der Seiendheit und den ihr entsprechenden Grundsatz »vom Grunde« in 24 kurzen Abschnitten, die Leibniz einmal aufgezeichnet hat. Erst die verborgene Dichte und Bündigkeit dieser scheinbar nur aufgereihten Sätze läßt die Einfachheit des Seins ahnen, das hier das Denken eines Denkers in den Anspruch nimmt. Die bisher undatierte »Abhandlung« (Gerh. VII, 289–291) hat keine Überschrift. Sie sei mit dem Namen »Die 24 Sätze« bezeichnet (siehe S. 454 ff.). Diese können zwar die ähnlich gebauten 90 Paragraphen der »Monadologie« nicht ersetzen. Aber das Denken von Leib-

niz erreicht doch erst in diesen »24 Sätzen« den Gipfel seiner geheimnisvollen Durchsichtigkeit. Statt einer durchlaufenden Auslegung der »24 Sätze«, die auf den Angelpunkt der angedeuteten Geschichte des Seins hinzeigen müßte, genüge die Erwähnung dessen, was unmittelbar *das Wesen der existentia* angeht.

Das Sein im Sinne des ὅτι ἔστιν sagt, daß etwas *ist* und nicht vielmehr nichts ist. Das Daß-sein (existentia) enthüllt sich als der Auf-stand gegen das Nichts (ex-sistere ex nihilo), sofern dies das schlechthin Nicht-Seiende meint. Sobald jedoch das Sein in das Wesen des Wirkens eingegangen ist und Seiendheit eigentlich Wirklichkeit bedeutet, ist in jedem Seienden (res, Ding, chose) als einem Gewirkten so etwas wie ein Vorgehen und eine Anstrengung, eine Aktion des actus niedergelegt. Dem also gewirkten Wirklichen gegenüber bleibt das Nichts, weil dafür nichts nötig und jede Veranstaltung überflüssig ist, einfacher und leichter. »Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.« (»Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison«, n. 7; Gerh. VI, 602) Sofern aber Seiendes ist und das Nichts als das Leichtere und Einfachere ohnehin sich schon bekannt gemacht hat, muß gefragt werden: »*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*« (l. c.) Diese Frage nach dem »Warum« hat freilich nur dann eine Notwendigkeit bei sich und ein Recht in sich, wenn Alles und somit auch der Vorrang des weniger Einfachen und Leichten (d. h. des Seienden) vor dem Nichts sein »Darum«, d. h. seinen Grund hat. Die Frage stützt sich auf das »große Prinzip« der »Metaphysik«, das sagt, »que *rien ne se fait sans raison suffisante*« (l. c.).

Wenn aber dieses »Prinzip« den Wesensanfang dessen nennt, was irgendwie das Nichts aufgibt, dann muß das principium grande den Aufstand gegen das Nichts, also die existentia

selbst in ihrem Wesen auszeichnen. Jedes Seiende ist grundhaft: gründiger Grund: ὑποκείμενον, subiectum. Sein als Wirklichkeit ist ein Gründen; das Gründen muß in sich das Wesen haben, dem Sein gegenüber dem Nichts den Vorzug zu geben. Das Sein muß in sich den Charakter haben, sich in seinem Wesen zu mögen und zu vermögen. Sein ist einigendes sich-Erwirken in das in-sich-Stehen, ist sich-vor-sich-bringendes (vorstellendes) Anstreben seiner selbst. Die Möglichkeit eines Möglichen ist als Sein bereits ein »Existieren«, d. h. wesenhaft auf existentia bezogen. Das Mögliche ist bereits, weil es nur insofern überhaupt »ist«, was es ist, ein Mögendes, ein vorgeneigtes Sichversuchen und somit ein Gründen und Erwirken. Das aus dem Wesen des Seins gedachte und nur so zu denkende Möglichsein (die Möglichkeit) fordert in sich das vorstellende Anstreben heraus und zwar so, daß dieses Herausfordern bereits ein Herausführen und Ausführen der existentia ist. »Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*« (»Die 24 Sätze«, n. 6, vgl. S. 454 ff.) Der Ausdruck existiturire, der kraft der Wesentlichkeit seines Sagens trotz der scheinbaren Unförmigkeit doch in der Sache »schön« bleibt, ist nach der grammatischen Form ein verbum desiderativum. Die Anstrebung des Sicherwirkens, der conatus ad Existentiam (n. 5) ist darin genannt. Der Existenzcharakter der Möglichkeit ist ausgesprochen. Die Existenz selbst ist solchen Wesens, daß sie das Mögen ihrer selbst herausfordert. Die Wirklichkeit stößt daher auch die Möglichkeit nicht ab, sondern enthält sie, behält sie in sich und bleibt so gerade im Besitz ihres Wesens, dessen Grundzug der appetitus ist. Daher kann der erste der »24 Sätze« mit der Aussage beginnen: »*Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil.« »Ein Grund ist im Wesen des Seienden als eines Seienden, warum Etwas eher, d. h. lieber und mögender, existiert als nichts.« Dies sagt: Seiendes ist in seinem

Sein *exigentiell* hinsichtlich seiner selbst. »Existieren« heißt schon in sich: Mögen und einigendes Vermögen, das ein Erwirken ist. Sofern etwas *ist*, ist es auch wesenhaft potius.

Das Sein als Existenz im Sinne der vor-stellenden Anstrebung, die einfach und einigend einen mundus concentratus (die Monade) als speculum universi erwirkt, ist das neue Wesen der actualitas. Zu ihr gehört die Praevalenz der existentia vor der non-existentia. Aber die so ans Licht tretende Wesensfügung des Seins wäre nicht eine metaphysische, was sie doch ist, wenn nicht das Wesen des Seins aus einem Seienden her erklärt würde, wenn nicht die seit Platons ἀγαθόν das Sein durchherrschende causalitas auch im Wesen der actualitas als vis primitiva activa noch bestimmend bliebe. *Der metaphysische Grundzug des monadischen Wesens des Seins bekundet sich in der Schrittfolge der ersten vier Sätze:*

Die ratio (cur aliquid potius existat quam nihil) »debet esse in aliquo Ente Reali seu causa.« (n. 2) Das ens reale ist für Leibniz im Unterschied zum ens mentale (ideale) jeweils eine res actu existens. Das ens reale — das als causa allen rationes zugrunde liegt — »hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari *DEUS*.« (n. 3)

Der hier als Grund wesende Gott ist nicht theologisch, sondern rein ontologisch gedacht, nämlich als das höchste Seiende, in dem alles Seiende und das Sein selbst verursacht ist. Weil nun aber Leibniz jede Weise des Seins als modus existendi von der monadisch bestimmten existentia her denkt, wird nicht nur das ens possibile als existituriens, sondern auch das ens necessarium als existentificans gedacht.

Der 4. Satz: »Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens necessarium* est *Existentificans*.«

Mit dieser Bestimmung des facere kommt zugleich der Herstellungscharakter des Seins in dem Sinne zum Vorschein, daß das Sein selbst von einem Seienden gemacht und gewirkt wird.

Aber innerhalb des kausalen Wesens der Seiendheit, das überall in den verschiedensten Abwandlungen die Metaphysik durchherrscht, wird im vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik gleichwohl das exigentielle Wesen des Seins bestimmend. Das Hervorragen des exigere läßt jedoch den Vorstellungscharakter des Seins nicht fallen; denn dieser Charakter bewahrt die Überlieferung des beginnlichen und anfänglichen Wesens des Seins, als welches sich das Anwesen bekundet. Nur ist jetzt aus der οὐσία und Praesenz über die veritas als certitudo die Praesenz in der repraesentatio geworden. Aber diese Praesenz wäre nur einseitig gedacht, wenn sie mit der Anwesenheit im Sinne der Vorgestelltheit des Vorgestellten für ein Vorstellen gleichgesetzt würde.

Das Wesen der repraesentatio und damit des Seins im Sinne der vis und existentia tritt jetzt in einen einzigartigen Doppelcharakter. Jede Monade *ist*, indem sie ursprünglich einigend je aus ihrem Blickpunkt eine Welt als eine Perspektive des Universums spiegelnd ereignet. Indem die Monade dergestalt vorstellend ist, stellt sie sich selbst dar und vor, präsentiert sich und stellt so das vor, was sie in ihrer Anstrebung verlangt. Was sie in solcher Weise vorstellt, *ist* sie.

Etwas vorstellen, sagt nicht nur: etwas sich zubringen, sondern auch: etwas darstellen, nämlich das erstgemeinte Vorstellen. Ein Mann »stellt etwas vor«, heißt: er *ist* jemand. Dieses Sein gehört zur vis. Das Sein ist als vis und existentia zugleich dieses »etwas vorstellen«, das seinerseits wieder je verschieden in den einzelnen Monaden durch diese selbst ihnen zugebracht wird, zuerst aber und im Ganzen in der omnipraesentia der höchsten Substanz als der Zentral-

monade. Wesentlich bleibt überall, daß die »Präsenz« eigens auf eine Monade, d. h. jeweils auf eine Art ego zurück-bezogen und eigentlich von ihr als ihr eigenes Seinswesen vollzogen wird. Im Unterschied zu dieser repräsentativen Präsenz ist die Anwesenheit, deren Name οὐσία lautet, ein Anwesen in das Unverborgene und aus diesem her, wobei die Unverborgenheit erfahren, aber selbst nicht mehr in ihrem Wesen gegründet wird.

Entsprechend darf das νοεῖν nur mit Bedacht als Vor-stellen gedacht werden, dann nämlich, wenn es sein Wesensgewicht im Verweilen innerhalb des Unverborgenen hat, welches Verweilen, eingenommen vom Unverborgenen, dieses vernimmt. Anderes als die Verweilung im Unverborgenen ist das Sichzubringen des Begegnenden in die Sicherheit des Zugestellten. Noeîv und percipere nennen ein wesentlich verschiedenes Vorstellen; denn das Sein, das jeweils das Vorstellbare schon vorbestimmt, ist dort das ὑποκείμενον und hier die Objektivität, die zwar in einem subiectum gründet, dessen Wesen jedoch mit dem des ὑποκείμενον nicht identisch ist.

Subiectität und Subjektivität

Die neuzeitliche Metaphysik bringt in ihrem vollen Beginn seinsgeschichtlich das Wesen des Seins als Wirklichkeit in eine wesenhafte Mehrfältigkeit, die sich fortan niemals einheitlich ins Wort bringt und daher auch durch nachträgliche Titel stets in irgendeiner Hinsicht verunstaltet wird. Doch gerade deshalb darf vielleicht der erste Versuch einer Hinweisung in die Geschichte des Seins solche Titel zu Hilfe nehmen, diene dieses Verfahren auch nur der nächsten Aufgabe, überhaupt einmal darauf vorzubereiten, daß die Erinnerung in diese uns zeitlich nächste Geschichte der in sich

geschlossenen Mehrfältigkeit des Seinswesens entgegenkommen muß.

Der solcher Absicht dienende Titel heiße *Subiectität*. Der sonst übliche Name Subjektivität belastet das Denken sogleich und allzu hartnäckig mit den Irrmeinungen, die jede Beziehung des Seins auf den Menschen und gar auf seine Ichheit als eine Zerstörung des objektiven Seins ausgeben, als ob die Objektivität nicht mit allen Wesenszügen in der Subjektivität verhaftet bleiben müßte.

Der Name Subiectität soll betonen, daß das Sein zwar vom subiectum her, aber nicht notwendig durch ein Ich bestimmt ist. Überdies enthält der Titel zugleich eine Verweisung in das ὑποκείμενον und damit in den Beginn der Metaphysik, aber auch die Vordeutung in den Fortgang der neuzeitlichen Metaphysik, die in der Tat die »Ichheit« und vor allem die Selbstheit des Geistes als Wesenszug der wahren Wirklichkeit in Anspruch nimmt.

Versteht man unter Subjektivität dieses, daß das Wesen der Wirklichkeit in Wahrheit – d. h. für die Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins – mens sive animus, ratio, Vernunft, Geist ist, dann erscheint die »Subjektivität« als eine Weise der Subiectität. Diese prägt nicht notwendig das Sein von der actualitas des vorstellenden Anstrebens her, denn Subiectität besagt auch: Das Seiende ist subiectum im Sinne des ens actu, sei dieses der actus purus oder der mundus als das ens creatum. Subiectität sagt schließlich: Das Seiende ist subiectum im Sinne des ὑποκείμενον, das als πρώτη οὐσία im Anwesen des Jeweiligen die Auszeichnung hat.

Das Sein ist in seiner Geschichte als Metaphysik durchgängig Subiectität. Wo aber die Subiectität zur Subjektivität wird, da hat das seit Descartes ausgezeichnete subiectum, das ego, einen mehrsinnigen Vorrang. Das ego ist einmal das wahrste Seiende, das in seiner Gewißheit zugänglichste. Dann aber und

demzufolge ist es jenes Seiende, an dem wir überhaupt, sofern wir denken, das Sein und die Substanz, das Einfache und das Zusammengesetzte denken (»Monadologie«, § 30, Gerh. VI, 612). Schließlich hat der Geist, mens, innerhalb der Stufung des monadischen Seienden einen Vorrang. »Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.« (»Die 24 Sätze«, n. 21) In den mentes ist ein ausgezeichnetes Vor-stellen und Anstreben möglich und somit das Erwirken einer ausgezeichneten Präsenz. »Et dici potest Mentes esse primarias Mundi unitates« (n. 22).

Für die neuzeitliche Geschichte der Metaphysik spricht aber der Name Subjektivität nur dann das volle Wesen des Seins aus, wenn nicht nur und nicht einmal vorwiegend an den Vorstellungscharakter des Seins gedacht wird, sondern wenn der appetitus und seine Entfaltungen als Grundzug des Seins offenkundig geworden sind. Sein ist seit dem vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik *Wille*, d. h. *exigentia essentiae*. »Der Wille« birgt vielfaches Wesen in sich. Er ist der Wille der Vernunft oder der Wille des Geistes, er ist der Wille der Liebe oder der Wille zur Macht.

Weil man den Willen und somit auch das in ihm wesende Vorstellen als menschliche Vermögen und Tätigkeiten kennt, entsteht der Anschein einer durchgängigen Vermenschlichung des Seins. Der Anthropomorphismus wird sogar, je näher die neuzeitliche Metaphysik und damit die Metaphysik überhaupt ihrer Vollendung kommt, eigens als die Wahrheit gefordert und übernommen, wobei allerdings die Grundstellung der Anthropomorphie von Schelling und Nietzsche auf je verschiedene Weise begründet wird.

Der Name Subiectität nennt die einheitliche Geschichte des Seins von der Wesensprägung des Seins als ἰδέα bis zur Vollendung des neuzeitlichen Wesens des Seins als Wille zur

Macht. Die Mehrfältigkeit des neuzeitlichen Wesens zeichnet sich schon im vollen Beginn der neuzeitlichen Metaphysik ab:
Sein ist die Wirklichkeit im Sinne der unbezweifelbaren Vorgestelltheit.
Sein ist Wirklichkeit im Sinne der vorstellenden Anstrebung, die aus einfacher Einheit je ein Seiendes, das eine Welt ist, ereinigt.
Sein ist als solche Ereinigung die actualitas.
Sein hat jedoch als die also wirkende (mögende) Wirklichkeit den Grundzug des Willens.
Sein ist als dieses Wollen die Beständigung der Beständigkeit, die gleichwohl ein Werden bleibt.
Sein ist, sofern jedes Wollen ein Sich-Wollen ist, durch das »Auf-sich-zu« ausgezeichnet, dessen eigentliches Wesen in der Vernunft als Selbstheit erreicht wird.
Sein ist Wille zum Willen.
Alle diese zur Subiectität als Subjektivität gehörenden Züge des Seins entfalten ein einheitliches Wesen, das seinem *exigentiellen* Charakter gemäß sich selbst und damit das Ganze des Seienden in seine eigene Einheit, d. h. in die Fügung seines Wesensgefüges entfaltet. Sobald das Sein das Wesen des Willens erlangt hat, ist es in sich selbst systematisch und ein System.
Zunächst erscheint das System, als Ordnungseinheit eines Wissens gedacht, nur wie das Leitbild der Darstellung alles Wißbaren in seinem Gefüge. Weil aber das Sein selbst als Wirklichkeit Wille ist und Wille das sich selbst anstrebende Einigen der Einheit des Alls, deshalb ist das System nicht ein Ordnungsschema, das ein Denker im Kopf hat und jeweils nur unvollkommen und jederzeit irgendwie einseitig zur Darstellung bringt. Das System, die σύστασις, ist das wesenhafte Gefüge der Wirklichkeit des Wirklichen –

freilich erst dann, wenn die Wirklichkeit sich in ihr Wesen als Wille gefunden hat. Dies geschieht, wenn die Wahrheit zur Gewißheit geworden ist, die den Grundzug der allseitigen Sicherung des Gefüges in einem sich selbst sichernden Grunde aus dem Wesen des Seins hervorruft.

Weil im Mittelalter die veritas ihr Wesen noch nicht auf die certitudo des cogitare gründet, kann auch das Sein niemals systematisch sein. Was man ein mittelalterliches System nennt, bleibt stets nur eine Summa als Darstellung des Ganzen der doctrina. Noch ungemäßer aber ist der Gedanke eines Systems der Platonischen und Aristotelischen Philosophie. Erst das systematische Wesen der Subjektivität bringt den Zug zur Unbedingtheit des Stellens und Setzens, wobei das Wesen der Bedingnis als eine neue Abwandlung der causalitas der Seiendheit erscheint, so daß die Wirklichkeit erst eigentliche Wirklichkeit ist, wenn sie je schon allem zuvor alles Wirkliche aus der Systematik des bedingenden Unbedingten bestimmt hat.

Leibniz, »Die 24 Sätze«

1. *Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.
2. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.
3. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa

rursus extra ipsum quarenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari *DEUS*.

4. Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens necessarium* est *Existentificans*.
5. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.
6. Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.
7. Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.
8. Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.
9. Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima.
10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxima capax existit.
11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud *perfectio* [fehlt bei Gerhardt] sit quam quantitas realitatis.
12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in

replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

13. Unde jam consequitur materiam non ubique similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

14. Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

15. Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

16. Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

17. Sequiturque in universum, Mundum esse κόσμον, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.

18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.

19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis Mens omnia distincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.

20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentes.

21. Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.

22. Et dici potest Mentes esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt.

23. Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas* consistat in perceptione perfectionis (statt: perceptionis).

24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

(n. 11 und n. 23 sind nach der Urschrift verbessert.)

IX

ENTWÜRFE ZUR GESCHICHTE DES SEINS ALS METAPHYSIK

Aus der Geschichte des Seins

1. Die ἀλήθεια – kaum wesend und nicht zurückgehend in den Anfang, sondern fortgehend in die bloße Unverborgenheit – kommt unter das Joch der ἰδέα.
2. Die Unterjochung der ἀλήθεια entspringt, von der ἀρχή her gesehen, einer Entlassung des Seienden in die so beginnende Anwesenheit.
3. Die Unterjochung der ἀλήθεια ist das Vorragen des Erscheinens und Sichzeigens, der ἰδέα; das ἕν als φαινότατον.
4. Der Vorrang der ἰδέα bringt mit dem εἶδος das τί ἐστιν in die Stellung des maßgebenden Seins. Das Sein ist erstlich das Was-sein.

   Zu bedenken, inwiefern das Was-sein als *das* Sein (ἰδέα als ὄντως ὄν) dem Seienden selbst, dem ὄν, nominal begriffen, mehr Raum gibt als dem ὄν, verbal begriffen. Die Unentschiedenheit des Seienden und des Seins im ὄν und dessen Zweideutigkeit.
5. Der Vorrang des Was-seins erbringt den Vorrang des Seienden selbst je in dem, was es ist. Der Vorrang des Seienden legt das Sein als das κοινόν aus dem ἕν fest. Der auszeichnende Charakter der Metaphysik ist entschieden. Das Eine als die einigende Einheit wird maßgebend für die nachkommende Bestimmung des Seins.
6. Das Was-sein als maßgebliches Sein drängt das Sein ab, nämlich das Sein in der anfänglichen Bestimmung, die,

vor dem Unterschied von Was und Daß liegend, dem Sein den Grundzug der Anfänglichkeit und des Aufgangs und Anwesens wahrt, dessen also, was nachher – aber erst und nur im Gegenzug zum Vorrang des Was-seins (ἰδέα) – als Daß-sein (ὅτι ἔστιν) zum Vorschein kommt. Die von Aristoteles also bestimmte πρώτη οὐσία ist daher gerade nicht mehr das anfänglich Wesende des Seins. Die nachmalige existentia und Existenz kann demzufolge nie in die anfängliche Wesensfülle des Seins zurückreichen, auch nicht, wenn sie in ihrer griechischen Ursprünglichkeit gedacht wird.

Zu bedenken, inwiefern das Daß der existentia nie mehr das ἔστι (ἐόν) γὰρ εἶναι erreicht.

7. Die Zweideutigkeit des ἐόν und ὄν, nicht grammatisch gedacht. Was das Nominale (das Seiende selbst) und das Verbale (das Sein), anfänglich gedacht, meint.

   Wie die Zweideutigkeit des ὄν die Unterscheidung einbegreift.

8. Aus der Maßgabe des Was-seins entspringt der Wandel des Seins zum Gewißsein.

9. Das in seiner Selbstverständlichkeit verbleibende Wesen des Daß-seins (Wirklichkeit) verstattet schließlich die Gleichsetzung der unbedingten Gewißheit mit der absoluten Wirklichkeit.

10. Alle Ereignisse in der Geschichte des Seins, die Metaphysik ist, haben ihren Beginn und Grund darin, daß die Metaphysik das Wesen des Seins unentschieden läßt und lassen muß, sofern ihr eine Würdigung des Fragwürdigen zugunsten der Rettung ihres eigenen Wesens von Beginn an gleichgültig bleibt, und zwar in der Gleichgültigkeit des Nicht-Kennens.

1. Im Wesenswandel der Wahrheit als veritas zur certitudo ist vorgezeichnet das Sein als Vor-gestelltheit des Sich-Vorstellens, worin das Wesen der Subiectität sich entfaltet. Der einfachste Name für die hier sich anbahnende Bestimmung der Seiendheit des Seienden ist der Wille, *Wille als sich-Wollen.*

   Die Wesensfülle des Willens läßt sich im Hinblick auf den Willen als Seelenvermögen nicht bestimmen; vielmehr muß der Wille in die Wesenseinheit mit dem Erscheinen gebracht werden: ἰδέα, re-praesentatio, offenbar-werden, *sich*-dar-stellen und so *sich*-erreichen und *sich*-übersteigen und so »*sich*-haben« und so »sein«.
2. In dem so begriffenen Wesensbestand des Willens liegt die Notwendigkeit des Systems als der Verfassung der Subiectität, d. h. des Seins als der Seiendheit des Seienden.
3. Das System ist System nur als absolutes System.
4. Deshalb sind die beiden Kennzeichen des Wesens der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik: 1. die Art, wie der Begriff der Philosophie sich vom absoluten System her bestimmt; 2. die Weise, wie das System in der äußersten Vollendung der Metaphysik durch Nietzsche ins Unwesen gesetzt und verneint wird.

Gegenständlichkeit – Transzendenz – Einheit – Sein

(»Kritik der reinen Vernunft«, § 16)

Das System:
Einheit – οὐσία – ἕν als Einheit des »Zusammenstehens« vor dem Bewußtsein und für dieses.
Das Zusammenstehen bestimmt das Wesen der Einheit.

Doch die Einheit muß selbst in ihrem Wesen noch bestimmt und befragt werden in der Frage nach der Wahrheit des Seins.

co-agito, λέγειν, Sammlung: Ἕν und Λόγος

Zusammen: beisammen – anwesend

Stehen: Ständigkeit

Vor-stellen und Zusammenstehen-lassen.

Vor-stellen als »gewisses«, certum, als festmachendes.

Gewißheit als Sicherung des Bestandes. System.

Was heißt dann das Kantische »Ich denke«?

Soviel wie: Ich stelle etwas als etwas vor,

d. h. ich lasse vor mir etwas zusammenstehen. Für das Zusammenstehen und durch es im Wesen bestimmt, ist Einheit notwendig.

Die Einheit ist Bedingung (der Synthesis und Verbindung); aber ihr Wesen ist selbst bedingt durch das Wesen »des Zusammenstandes« (§ 16): daß überhaupt Zusammenstand west, daß Sein als ἕν west und nicht nichts.

Bei-sammen – παρά

Stand: stellen, setzen, ponere; sistere: Sistenz, Position.

Da-stehen – στάσις

Aussehen – εἶδος, ἰδέα

Aber alles schon in der Präsenz, οὐσία des ego cogito cogitationes.

Sein – Gegenständlichkeit (Wille)

Das Wort »Gegenstand« besagt seit dem 15. Jahrhundert: Widerstand.

Für Luther heißt Gegenstand:

der entgegengesetzte »Stand«:

der Juden-stand und der Christen-stand:

»den Gegen-stand annehmen«.

Seit dem 18. Jahrhundert gilt das Wort als Übersetzung von obiectum, wobei sich ein Streit erhebt, ob Gegen-wurf oder Gegen-stand zu sagen sei.
Gegen-stand und Vor-stellen: re-praesentare.

Für einen Zimmermann ist das Holz der Gegenstand, d. h. das »Wogegen« – wenn er als Ursache wirkt.

Im Hinblick auf die ontisch-ontologische Unterscheidung von Seiendem und Sein ist das Gegenständige jenes im Gegenstand, was an ihm Farbiges, Ausgedehntes usw. ist; das Gegenständliche: was sein Gegenstehen als ein solches ausmacht.

Sein als Gegenständlichkeit – Sein und Denken – Die Einheit und das Ἕν

Wie kommt die Gegenständlichkeit zu dem Charakter, das Wesen des Seienden als solchen auszumachen?
Man denkt Sein als Gegenständlichkeit und müht sich dann von da aus um das Seiende an sich, wobei man nur zu fragen und zu sagen vergißt, was man hier mit »seiend« meint. Was »ist« Sein?
Sein – ungefragt und selbstverständlich und daher unbedacht und unbegriffen schon in einer längst vergessenen und grundlosen Wahrheit.
Sein ist Seiendheit; Seiendheit als οὐσία ist Anwesenheit, und zwar beständige Anwesenheit bei Vergessenheit ihres Zeit-Raumes.
Anwesenheit begründet das παρά, das Bei-. Dieses trägt und hält das Bei-sammen und Zu-sammen; dieses kann selbstverständlich als Einheit und Eines genommen werden, zugleich aber in seinem wahren Wesen unerfahren und vergessen bleiben.
Beständigkeit begründet die Ständigkeit in eins mit Anwesen (verbal) als *Gegen*-ständigkeit, sobald das »Gegen« durch

die re-praesentatio wesentlich wird. Wann ist dies? Im Aufstand des subiectum qua ego als res cogitans qua certum. So kommt die Einheit als die gewandelte, von der Wahrheit als Gewißheit her bestimmte Gestalt der οὐσία in den Bezug zum Vor-stellen, das im Hinblick und *als* Hinblick (Vorstellen) notwendig auf Einheit ausblickt und das »ich verbinde« in der Weise des Vor-stellens ist. Anfänglich aber ist das ἕν weder vom »ich denke« noch von der ἰδέα her begriffen, sondern aus dem νοῦς (Parmenides) und aus dem λόγος im Sinne von Heraklit als das entbergend-bergende Versammeln.

Gegenständlichkeit und »Reflexion«
Reflexion und Negativität

Die Frage nach dem Wesensursprung des »Gegenstandes« überhaupt. Das ist die Frage nach der Wahrheit des Seienden in der neuzeitlichen Metaphysik. (Einheit und Gegenständlichkeit; Wesen der Ein-heit, οὐσία.)

Hegels Bestimmung der Erfahrung als Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes zeigt die Fassung des Gegenstandsbegriffes im absoluten transzendentalen Sinne; deshalb ist hier der Ort einer notwendigen Besinnung auf das Wesen von Gegenstand überhaupt. (Das Mißverständnis der »Gegenstandstheorie«)

Gegenstand im Sinne von Ob-jekt; d. h. erst dort, wo der Mensch zum Subjekt, d. h. wo das Subjekt zum Ich und das Ich zum ego cogito wird, erst dort, wo dieses cogitare in seinem Wesen als »ursprünglich synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption« begriffen wird, erst dort, wo der höchste Punkt für die »Logik« erreicht ist (in der Wahrheit als der Gewißheit des »Ich denke«), — erst da enthüllt sich das Wesen des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit. Erst da wird es zugleich möglich und unumgänglich,

diese Gegenständlichkeit selbst als »den neuen wahren Gegenstand« zu begreifen und ins Unbedingte zu denken.
Entscheidend: Kant, und zwar in jener Lehre, die unscheinbar nur eine Nebenbemerkung in der »Kritik der reinen Vernunft« enthält; nachgetragen, aber erfüllt von wesentlicher Einsicht und Auseinandersetzung mit Leibniz und aller voraufgegangenen Metaphysik, wie sie für Kant selbst im Blick steht (vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, »Anhang« zur transzendentalen Analytik: »Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe«).
»Reflexion«, seinsgeschichtlich, da-seinshaft begriffen:

der Rück-schein in die ἀλήθεια, ohne daß diese selbst als solche erfahren und gegründet ist und zum »Wesen« kommt.

Das Unheimische des Rück-scheins des Sichzeigenden. Die Ansiedlung des Menschen in einem seiner Wesensorte.
Reflexion — Gewißheit, Gewißheit — Selbstbewußtsein.

Reflexion und Repräsentation

Zum voraus verstanden als Grundzug des Vor-stellens, der re-praesentatio. Reflexion ist Rück-beugung und ist als diese die eigens vollzogene Präsentation des Präsenten; eigens — d. h. so, daß das Präsente dem Re-präsentierenden zu-gestellt wird. Das rück-beugende, rück-stellende, d. h. *sich*-zuvor-*sich*-*zu*-stellende Vorstellen des Vorgestellten, worin dieses *als* das und das vorgestellt wird und ist. Das Was selbst in seiner Selbigkeit und Gestelltheit, Ständigkeit.
Deshalb geht die Reflexion auf das Identische und deshalb ist sie der Grundzug der Begriffs-bildung.
»Begriff« — das denkend, d. h. vor-stellend, d. h. *sich* zustellend Vorgestellte als solches, das im »Ich denke« Vorgestellte.
Wir müssen daher zunächst und überhaupt unterscheiden:

1. die in der *re*-praesentatio bereits wesende unausgedrückte Reflexion; 2. die ausdrückliche, eigens vollzogene Reflexion. Die eigens vollzogene Reflexion:

a) Als logische (analytische) Zergliederung, Vergleichung (ohne Bezug auf das Objekt als solches): Das Blatt ist grün.
b) Die objektive Vergleichung als Verknüpfung (nexus) der Vorstellungen untereinander in bezug auf das Objekt: Die Sonne erwärmt den Stein.
c) Die transzendentale Bedingung der Möglichkeit von b). Wenn a priori über Gegenstände geurteilt werden soll, d. h. Kantisch: wenn über ihre Gegenständlichkeit etwas ausgemacht werden soll, dann wird der Gegenstand *ausdrücklich* rück- und zugestellt auf die *Vermögen des Vorstellens*. Der Gegenstand steht *als* solcher in der Einheit von Anschauung und Begriff. Ihre Einigung ist die Bedingung des Stellens und der Ständigkeit des Gegen.

Reflexion und Gegenstand und Subjektivität

gehören zusammen. Erst wenn die Reflexion als solche erfahren ist, d. h. als der Bezug zum Seienden, erst dann wird das Sein als Gegenständlichkeit bestimmbar.

Die Erfahrung der Reflexion als dieses Bezuges setzt aber voraus, daß der Bezug zum Seienden überhaupt als repraesentatio erfahren ist, als Vor-stellen, Ver-gegenwärtigen.

Dieses aber kann nur geschichtlich werden (seinsgeschichtlich verstanden), wenn die ἰδέα zur idea, d. h. zur perceptio geworden ist. Dem liegt jedoch der Wandel der Wahrheit als Übereinstimmung zur Wahrheit als Gewißheit zugrunde, wobei die adaequatio erhalten bleibt. Die Gewißheit als die Selbstsicherung (Sichselbstwollen); die iustitia als Rechtfertigung des Bezugs zum Seienden und seiner ersten Ursache

und damit der Zugehörigkeit in das Seiende; die iustitia im Sinne der Reformation und Nietzsches Begriff der Gerechtigkeit als Wahrheit.
Dem Wesen nach gründet die repraesentatio in der reflexio. Deshalb wird das Wesen der Gegenständlichkeit als solcher erst dort offenkundig, wo das Wesen des Denkens als »Ich denke etwas«, d. h. als Reflexion erkannt und eigens vollzogen wird.

Das Transzendentale

ist nicht dasselbe wie das »A priori«, sondern ist das a priori den Gegenstand *als* Gegenstand Bestimmende, die Gegenständlichkeit. Gegenständlichkeit im Sinne der Transzendenz, wobei dies Wort dann besagt, daß am Gegenstand selbst etwas über diesen hinaus geht, indem es ihm vor-her-geht, und zwar im Vorstellen. Transzendenz ist auf »Reflexion« gegründet. Die Reflexion ist in ihrem eigentlichen Wesen transzendentale, d. h. die Transzendenz vollziehende und sie so überhaupt bedingende.
Der wesenhafte und ständige Vor-behalt der Denkbarkeit, d. h. Vor-stellbarkeit von etwas als Bedingung alles Erkennens. Ich denke etwas. (Vgl. »Kritik der reinen Vernunft«, B XXVI, Vorrede)

repraesentatio und reflexio

Die repraesentatio gründet in der reflexio; aber diese ist das Wesen des »Denkens«, sofern dieses selbst transzendental als das eigentliche Vor-stellen, Vor-sich-bringen von etwas als etwas, d. h. Anschauen im wesentlichen Sinne genommen wird. Die Logik selbst ist als transzendentale auf dieses ursprüngliche Re-praesentieren — Präsenz, Anwesen und

οὐσία — bezogen. Es ist daher sinnlos, das Denken gegen die Anschauung auszuspielen.
Allerdings, auch der Vorrang der »Anschauung« ist und bleibt gegründet in die Grundstellung des »Ich denke«.
Diese »Anschauung« im Sinne Kants kann nie gleichgesetzt werden mit dem Vorrang der ἀλήθεια, sondern nur mit dem Vorrang der ἰδέα und der Umbildung der ἀλήθεια durch den Vorrang der ἰδέα zur ὁμοίωσις — als dem Keim der Entfaltung des Vor-stellens im Sinne der Vergegenständlichung.

Sein — Wirklichkeit — Wille

Sein als Wirklichkeit — Wirklichkeit als Wille.

Wille — als zu sich strebendes Sicherwirken nach (gemäß) einem Vor-stellen seiner selbst (der Wille zum Willen).

(Alles dies west, sich selbst verwehrt, in der Lichtung des Seins.)

Der Wille wird in der actualitas erst dort wesentlich, wo das ens actu durch das agere als cogitare bestimmt wird, da dieses cogito me cogitare ist, Selbst-bewußt-sein, wobei Bewußtheit als Wissendheit doch wesentlich das sich-zu-Stellen ist. Wille als Grundzug der Wirklichkeit.
Der willentliche Grundzug im Vor-stellen selbst als der *perceptio;* deshalb diese in sich appetitus, co-agitare.
Der Wille entringt sich in die Wahrheit als Gewißheit, wird von diesem Wesen der Wahrheit in den Ursprung gebracht. Wille ist das sich-vor-nehmende Wirken nach Vor-gestelltem. Sich in die Gewißheit entringend aus der Verkennung des Wesens der Wahrheit; diese Verkennung ist das tiefere Un-wissen. Der Wille (als Wesens- und Grundzug der Seiendheit) hat seinen Wesensursprung in der wesenhaften

Unwissenheit des Wesens der Wahrheit als der Wahrheit des Seins. Deshalb bleibt die Metaphysik die Wahrheit des Seins des Seienden im Sinne der Wirklichkeit als Wille. Diese Unwissenheit herrscht jedoch in der Gestalt des Alles-Berechnens der Gewißheit.
Der Wille hat den Anfang nie zu eigen gehabt, hat ihn wesenhaft je schon verlassen durch das Vergessen.
Die tiefste Vergessenheit ist das Nicht-Erinnern.

Sein und Bewußtsein

(seinsgeschichtlich erfahren)

Das Bewußtsein ist Selbstbewußtsein, und dieses ist Ich-Bewußtsein oder »Wir«-Bewußtsein.

Das Wesentliche darin das Re-flexive
und darin das »Ich«, »Wir«, »selbst«
die Selbst-zu-stellung und Selbst-her-stellung
der Wille der Sicherung in der Bemächtigung von allem
das Wesentliche ist das »Ich will mich«.

Das »Bewußtsein« (als Wille des Willens) muß nun selbst hinsichtlich der Wahrheit des Seienden (als Seiendheit) erfahren werden als Er-eignis des Seins. Verwahr-losung.
Das Bewußtsein ist jenes Er-eignis, in dem das Sein sich der Wahrheit begibt, d. h. sie dem Seienden und der Seiendheit überläßt und diese der Wahrheit ent-eignet. Das Er-eignis der Ent-eignung und Verweisung des Seienden in die bloße Seiendheit.

Wirklichkeit als Wille

(Kants Begriff des Seins)

Wille nach Kant: Wirken nach Begriffen.
Für Kant besagt Sein:

1. Gegenständlichkeit – Objektivität – Gewißheit als der Vorgestelltheit der Erfahrung;
   darin:
   a) Gewißheit der Synthesis,
   b) Eindrücklichkeit der Empfindung, beides als Realität (vgl. »die Postulate des empirischen Denkens überhaupt«).
2. Wirklichkeit der Freiheit – als Ding an sich, d. h. Wille.
3. Vgl. 1 b. Eindrücklichkeit der Empfindung; Einwirkung – Wirksamkeit.

Zu bedenken, ob und wie diese Bestimmungen des Seins einheitlich gedacht sind, oder ob Wirklichkeit (vgl. »die Postulate des empirischen Denkens überhaupt«) im vorhinein gerade unbefragt bleiben und wie gleichwohl die Ontologie als Transzendentalphilosophie bestehen kann.

Wie sich der Seinsbegriff des Rationalismus (ens certum – Objektivität) und des Empirismus (impressio – Realität) in der Bestimmung der Wirklichkeit des Wirkenden treffen.

Wirksamkeit aber nicht formal allgemein, sondern seinsgeschichtlich ursprünglich.

Wirksamkeit und Leistung: Funktion.

Wirksamkeit und Anwesen; Gegebenheit und Eindrücklichkeit.

Kants Kategorie der »Realität« in ihrer wesentlichen Zweideutigkeit (auf Empfindung und Sachheit zugleich bezogen).

Wirkendheit und Wille, vis, actus.

Überall die Fraglosigkeit des Seins.

Am deutlichsten in Kants Bestimmung: Sein (ist) »bloß die Position«.

Die These besagt einmal: Sein (ist) *nur* die Setzung der Copula zwischen Subjekt und Prädikat.

Die These besagt sodann: Sein (im Sinne von Dasein und Existenz) ist die *reine* Setzung des Dinges im Hinausgehen aus dessen Begriff.
Die These besagt schließlich: Sein, das »ist« der Copula, zielt im Erfahrungsurteil auf die Setzung des Objekts als eines wirklichen. (»Kritik der reinen Vernunft«, 2. Aufl., § 19)
In der verneinenden Form besagt Kants These über das Sein als »bloß die Position«: Sein ist weder ein reales sachhaltiges noch überhaupt ein Prädikat von irgendeinem Ding oder Gegenstand.
Kants These über das Sein – eine ontotheologische, ausgesprochen im Zusammenhang der Frage nach der Existenz Gottes im Sinne des summum ens qua ens realissimum.
In dem für Kant Fraglosen bleibt für uns das Fragwürdige: die *Wesens*herkunft der »*Position*« aus dem Vorliegenlassen des Anwesenden in seiner Anwesenheit.
ponere (setzen, stellen, legen) herkommend aus: Thesis, repraesentatio (Vor-stellen) und λέγειν (entbergendes zum-Vorschein-Bringen).

Das Sein

ἀλήθεια (ἄπειρον, λόγος, ἕν – ἀρχή)
die Entbergung als die ausgängliche Verfügung
φύσις Aufgehen (In-sich-zurückgehen)
οὐσία Anwesen Unverborgenheit
ἰδέα Sichtsamkeit (ἀγαθόν) Ursachheit
ἐνέργεια Werkheit Beistellendheit ἐν-έχεια τὸ τέλος
ὑποκείμενον Vorliegen (von οὐσία her), ἔργον
(Anwesenheit – Beständigkeit – Ständigkeit – ἀεί)
ὑπάρχειν von dem schon-Vorliegen her waltend anwesen
subiectum
actualitas: das Seiende – das Wirkliche –

die Wirklichkeit
creator – ens creatum
causa prima (ens a se)
certitudo – res cogitans
vis – monas (perceptio – appetitus), exigentia essentiae
Objektivität
Freiheit Wille – Vorgestelltheit
praktische Vernunft
Wille – als absolutes Wissen: Hegel
als Wille der Liebe: Schelling
Wille zur Macht – ewige Wiederkehr: Nietzsche

Die Aktion und Organisation – der Pragmatismus
Der Wille zum Willen
Die Machenschaft (Das Ge-stell)

Die Vollendung der Metaphysik

Die Vollendung der Metaphysik richtet das Seiende in der Seinsverlassenheit ein. Die Seinsverlassenheit des Seienden ist der letzte Widerschein des Seins als Verbergung der Entbergung, darin alles Seiende jeglicher Art als ein solches zu erscheinen vermag. Die Seinsverlassenheit enthält das Unentschiedene, ob das Seiende in seinem Vorrang beharrt. Dies bedeutet fortan, ob das Seiende jede Möglichkeit des Anfangs im Sein untergräbt und entwurzelt und so Seiendes weiterbetreibt, aber auch der Verwüstung zutreibt, die nicht zerstört, sondern im Einrichten und Ordnen das Anfängliche erstickt. Die Seinsverlassenheit enthält das Unentschiedene, ob in ihr als einem Äußersten der Verbergung des Seins schon die Entbergung dieser Verbergung und so der anfänglichere Anfang sich lichtet. Zu solcher Frist der Unentschiedenheit, in der die Vollendung der Metaphysik sich ausfaltet und das Menschenwesen für den »Übermenschen« in Anspruch

nimmt, reißt der Mensch den Rang des eigentlich Wirklichen an sich. Die Wirklichkeit des Wirklichen, seit langem als Existenz geprägt, weist diese Auszeichnung dem Menschen zu. Der Mensch ist der eigentlich Existierende, und Existenz bestimmt sich aus dem Menschsein, dessen Wesen der Beginn der neuzeitlichen Metaphysik entschieden hat.
Indem das Denken am Rande der Frist der Unentschiedenheit in der Geschichte des Seins sich vortastet zu einer ersten Erinnerung in das Sein, muß es die Herrschaft des Menschenwesens zumal durchlaufen und außer sich lassen.
Die aus der ersten Vollendung der Metaphysik bei Schelling vorgezeichnete Auszeichnung der Existenz im Sinne der Wirklichkeit als Selbstsein gelangt auf dem Umweg über Kierkegaard, der weder Theologe noch Metaphysiker und doch von beidem das Wesentliche ist, in eine eigentümliche Verengung. Daß unmittelbar die Umwendung der Wirklichkeit zur Selbstgewißheit des ego cogito durch das Christentum und mittelbar die Verengung des Existenzbegriffes durch die Christlichkeit bestimmt wird, bezeugt nur wiederum, wie der christliche Glaube die Grundzüge der Metaphysik sich angeeignet und in dieser Prägung die Metaphysik zur abendländischen Herrschaft gebracht hat.

Sein

In der »Wirklichkeit«, die zum beherrschenden Grundzug der Seiendheit des Seienden wird, liegt Wirken und damit causalitas (ἀγαθόν als das Ermöglichende). In der »Wirklichkeit« liegt Erwirken, und dieses verbirgt in sich das Vor-stellen und Erstreben, die aus einer eigenen Einheit wesen. Das so bestimmte Erwirken ist ein Sich-erwirken, darin liegt der mögliche Anspruch des Sich-sicherns, die Gewißheit als Selbstgewißheit. Wo Wirklichkeit, da ist Wille; wo »Wille«,

da ist ein Sichwollen; wo ein Sichwollen, da bestehen Möglichkeiten der Wesensentfaltung des Willens als Vernunft, Liebe, Macht. Wann und wie wird das Willenswesen der Wirklichkeit wesentlich?

Daß zuletzt in der Vollendung der Metaphysik die Wirklichkeit ins Wesen des Willens tritt, wobei »Wille« nicht »psychologisch« zu denken, sondern umgekehrt die Psychologie vom Wesen des Sicherwirkens zu bestimmen ist, bekundet die Entschiedenheit der Wesensentfaltung der Seiendheit aus dem Fort-gang des Seins zu dieser. Der anfängliche Fortgang freilich läßt den Anfang als ungegründeten zurück und kann deshalb alles Gewicht darein legen, sich als der Fort-schritt und das Hinausgehen einzurichten.

Im Willenswesen der Seiendheit als der Wirklichkeit verbirgt sich, der Metaphysik wesenhaft nie zugänglich, die Machenschaft (ποίησις), in der aus anfänglichen Wesenszügen her noch die ἐνέργεια anklingt, worin der Fortgang aus dem ersten Anfang (der ἀλήθεια) seinen entschiedenen und alles vorbestimmenden Beginn nimmt. Die ἐνέργεια ist aber auch zugleich die letzte Wahrung des Wesens der φύσις und so ein Zugehören in den Anfang.

Existenz

Was allgemein in der Metaphysik existentia, Existenz, Wirklichkeit, Dasein heißt, ist

1. οὐσία des ὑποκείμενον καθ'αὑτό, d. h. des ἕκαστον; die πρώτη οὐσία; das Anwesen als Weile des Jeweiligen (Aristoteles).
2. Diese πρώτη οὐσία wird begriffen als ἐνέργεια des ὄν, als τόδε τι ὄν, das Anwesen des Hergestellten und Aufgestellten, die Werkheit. Der weiteste Name für εἶναι als Anwesen, der zugleich dessen griechische Deutung erläutert, ist: ὑπάρχειν. Darin wird das ὑπο-κεῖσθαι, das schon-Vor-

liegen gedacht in eins mit ἀρχή, dem herrschenden Anfang; ὑπάρχειν besagt: schon vorliegend herrschen, das griechisch gedachte »Vor-herrschen« als: von sich her anwesen.

3. Die ἐνέργεια wird umgedeutet zur actualitas des actus. Das agere als facere, creare. Das reine Wesen der actualitas ist der actus purus als die existentia des ens, zu dessen essentia die existentia gehört. (Mittelalterliche Theologie.) Das Leisten als *Erwirken* des Gewirkten, nicht das Anwesenlassen in der Unverborgenheit, kennzeichnet den actus.

4. Die actualitas wird gemäß dem Wandel der veritas zur certitudo als actus des ego cogito begriffen, als percipere, repraesentare.

   Der Vorrang des subiectum im Sinne des ego (Descartes); das existere als das esse des ego sum; das repraesentare (percipere) gegen das νοεῖν als ἰδεῖν und dieses gegen das νοεῖν des Parmenides. Aus Sein als Anwesenheit wird Sein als Vorgestelltheit im Subjekt.

5. Das repraesentare als perceptio-appetitus im Sinne der vis primitiva activa ist die actualitas eines *jeden* subiectum im alten Sinne und bestimmt das Wesen der Substanz als der Monade. Der entsprechende Unterschied von Phänomenon und φαίνεσθαι.

   Existentia ist jetzt exigentia essentiae; ihr principium die perfectio; perfectio ist gradus essentiae; essentia aber nisus ad existendum.

   Die scholastische Unterscheidung von potentia und actus, die selbst eine Umdeutung der Aristotelischen Unterscheidung δύναμις – ἐνέργεια darstellt, wird überwunden (Leibniz).

6. Existenz als actualitas, Wirklichkeit, Gewirktheit und

Wirkendheit wird zur Objektivität der Erfahrung und so eine Modalität neben Möglichkeit und Notwendigkeit.

7. Die unbedingte Gewißheit des sichwissenden Willens als die absolute Wirklichkeit (Geist, Liebe).
   Existenz als Sein wird bestimmt aus der »reellen« Unterscheidung des Seins des Seienden nach: Grund von Existenz und Existenz des Grundes.
   Weil der Wille das Wesen des Seins ausmacht, ist die Unterscheidung die zum Wollen selbst gehörige: in den Willen des Grundes und den Willen des Verstandes.
   Existenz: das Offenbarwerden, Sich-zu-sich-selbst-bringen, das Selbstsein im Selbstwerden gegen und wider den Grund.
   Werden in sich »widersprüchlich«. (Schelling)

8. Existenz im Sinne Schellings wird durch Kierkegaard *eingeschränkt* auf das Seiende, das im Widerspruch von Zeitlichkeit und Ewigkeit »ist«: auf den Menschen, der er selbst sein will. Existieren als Glauben, d. h. sich Halten an die Wirklichkeit des Wirklichen, das je der Mensch selbst ist.
   Glauben als Offenbarwerden vor Gott. Sichhalten an das Wirkliche, daß Gott Mensch geworden ist.
   Glauben als Christsein im Sinne des Christwerdens.

9. Existenz im Sinne Kierkegaards, nur ohne den wesentlichen Bezug auf den christlichen Glauben, das Christsein. Selbstsein als Persönlichkeit aus der Kommunikation mit anderen. Existenz in der Beziehung auf »Transzendenz« (K. Jaspers).

10. Existenz — zeitweilig in »Sein und Zeit« gebraucht als die ekstatische Inständigkeit in der Lichtung des Da des Da-seins.
    Inständigkeit in der Wahrheit des Seins, gegründet auf

die ausdrückliche Gründung der ontologischen Differenz, d. h. der Unterscheidung zwischen Seiendem und Sein. (Außerhalb aller Metaphysik und Existenzphilosophie.)

11. Wie in Nietzsches Metaphysik der Unterschied von essentia und existentia verschwindet, warum er verschwinden muß im Ende der Metaphysik, wie gleichwohl gerade so die weiteste Entfernung vom Anfang erreicht ist.
Das Verschwinden läßt sich aber nur zeigen, indem versucht wird, den Unterschied sichtbar zu machen: Wille zur Macht als essentia; ewige Wiederkehr des Gleichen als existentia (vgl. »Nietzsches Metaphysik«).

Sein und die Verengung des Existenzbegriffs

1. Der betonte Gebrauch des Existenzbegriffs in Schellings Unterscheidung von Existenz des Grundes und Grund von Existenz (Sein als Wollen).

2. Die Verengung dieses Existenzbegriffes auf die Gläubigkeit der Christen durch Kierkegaard (Existenz – Christlichkeit) (Glauben – Theologie).

3. Die Übernahme des Kierkegaardschen Existenzbegriffes in die »Existenzphilosophie« (K. Jaspers). Existenz: Selbstsein – Kommunikation – Metaphysik.

4. Existenz als Charakter des Da-seins in »Sein und Zeit« (Seinsgeschichte).
Hier ist weder Kierkegaards Begriff noch derjenige der Existenzphilosophie im Spiel. Vielmehr wird Existenz im Rückgang auf das Ekstatische des Daseins gedacht aus der Absicht auf eine Auslegung des Da-seins in seinem ausgezeichneten Bezug zur Wahrheit des Seins. Nur von dieser Frage her ist die zeitweilige Verwendung des Existenz-

begriffes bedingt. Die Frage dient nur der Vorbereitung einer Überwindung der Metaphysik. Dies alles steht außerhalb der Existenzphilosophie und des Existentialismus, bleibt abgründig verschieden von der im Grunde theologischen Leidenschaft Kierkegaards, hält sich dagegen in der wesenhaften Auseinandersetzung mit der Metaphysik.

In welchem Sinne erstmals der Begriff des *Existentiellen* bei Schelling auftauchen kann und muß.

Das Existentielle, d. h. das Existierende auf seine Existenz hin gesehen, d. h. aber: *als Existierendes;* genauer das Seiende, von seinem Existieren her gedacht, als *Existierendes.*

(Dabei den Wechsel in Schellings Terminologie beachten:
Grund — Existenz
Existenz — Existierendes.)

Schelling und Kierkegaard

Existenz: *ein Selbstsein* – Subjektivität (Wille des Verstandes, ego cogito)
offenbar werden
Widerspruch — Unterscheidung
»Leidenschaft« — »Drang« — »wissender Wille« — »Werden«

Aber bei Kierkegaard:

1. eingeschränkt auf den Menschen, nur *er* existiert.
2. Existenz — Interesse an der Existenz, Wirklichkeit.
3. Dieses Interesse nicht ein Vorstellen, sondern Glauben an . . ., sich Verschreiben an das Wirkliche, sich Anliegen-lassen das Wirkliche.
4. Glauben an einen Anderen, nicht als Bezug zu einer Lehre und deren Wahrheit, sondern zum Wahren als

dem Wirklichen, mit diesem zusammenwachsen, konkret.

Existenz im neuzeitlichen Sinne.

5. Glauben, daß Gott als Mensch dagewesen, unendlich interessiert – Glauben als Christsein, d. h. Christ werden. Der Unglaube als *die Sünde.*

Schelling

»Wollen ist Ursein.«
Alles Sein ist Existieren: Existenz.
Aber Existenz ist Existenz des Grundes.
Zum Sein gehört Existenz *und* Grund von Existenz.
Zum Sein gehört diese Unter-scheidung als »reelle«.
Das Sein selbst ist so, daß das Seiende als solches *sich* unterscheidet.
Diese Unterscheidung liegt im Wesen des Wollens.
Die Unterscheidung: Wille des Grundes und Wille des Verstandes.

Inwiefern? Der Wille im Willen ist der Verstand.

Schellings »Unterscheidung« meint ein alles Wesen (Seiendes in seiner Seiendheit) durchfügendes, waltendes Gegeneinander (Kampf), dies alles stets auf dem Grunde der Subjektivität.
Ursein – ist Wollen.
Das Sein (noch nicht ein-Seiendes-sein) Verschließung.
Das Seiende (substantivisch, verbal-transitiv): das Selbst. In-sich-sein.

Die Existenz und das Existentielle

Das Existentielle meint dieses: Der Mensch ist in seinem Menschsein nicht nur durch Verhaltungsweisen auf das

Wirkliche bezogen, sondern als Existierender um sich selbst, d. h. um diese Bezüge und das Wirkliche bekümmert.
Die Wirklichkeit ist dergestalt, daß alles Wirkliche den Menschen überall als Wirker und Wirkenden, als Mitwirker und Bewirkten in den Beschlag legt. Das Existentielle, in einer scheinbaren geschichtlichen Indifferenz genommen, ist nicht notwendig wie bei Kierkegaard christlich zu verstehen, sondern nach jeder Hinsicht der Einsetzbarkeit des Menschen als eines Erwirkers des Wirklichen. Der Anklang, den das Existentielle in den letzten Jahrzehnten gefunden hat, ist in dem Wesen der Wirklichkeit begründet, die als Wille zur Macht den Menschen zu einem Instrument des Machens (Herstellens, Erwirkens) gemacht hat. Dieses Wesen des Seins kann trotz Nietzsche und sogar bei diesem selbst verschleiert bleiben. Daher läßt das Existentielle mannigfache Deutungen zu.
Sein Anklang und Vorrang und die geschichtlich unmögliche Verkoppelung von Nietzsche und Kierkegaard haben ihren Grund darin, daß das Existentielle nur die Zuspitzung der Rolle der Anthropologie innerhalb der Metaphysik bei deren Vollendung ist.
Die mannigfachen Gestalten des Existentiellen in der Dichtung, im Denken, im Handeln, im Glauben, im Herstellen. Sie sind nur zu sehen, wenn das Existentielle selbst als Vollendung des *animal rationale* erfahren wird. Und das ist nur seinsgeschichtlich möglich.

Die »Weltanschauung« und das »Existentielle«
»Metaphysik« und »Anthropologie«
Sein als Seiendheit und der Mensch als animal rationale.

Die Darstellung der Verengung des Existenzwesens geht aus von Schellings Unterscheidung von »Grund und Existenz«. Zu zeigen:
1. Inwiefern sich auch noch hinter dieser Unterscheidung die

geläufige Unterscheidung von essentia und existentia verbirgt.

2. Warum diese Unterscheidung in eigentümliche, sich sogar entgegensprechende Fassungen gerät (z. B. »das Sein und das Seiende«; »Existenz und das Existierende«, wobei jetzt »Existenz« für »Grund« steht und die vordem gemeinte Existenz als das »Existierende« gefaßt wird. Diese Benennung ist in der Tat treffender; denn sie drückt den Rang der Verwirklichung und des Erwirkers aus, die Selbstsicherung als Wirken und Wille).
3. Wie Kierkegaard diese Unterscheidung übernimmt, indem er den Existenzbegriff auf die Christlichkeit des Christseins verengt, womit nicht gesagt werden soll, das Nicht-Existierende sei das Nicht-Wirkliche. Wenn nur der Mensch das Existierende ist, dann ist gerade Gott der Wirkliche schlechthin und die Wirklichkeit.

X

DIE ERINNERUNG IN DIE METAPHYSIK

Die Erinnerung in die Geschichte des Seins denkt die Geschichte als die jedesmal ferne Ankunft eines Austrags des Wesens der Wahrheit, in welchem Wesen das Sein selbst sich anfänglich ereignet. Die Erinnerung hilft dem Andenken an die Wahrheit des Seins dadurch, daß sie daran denken läßt, inwiefern das Wesen der Wahrheit zugleich die Wahrheit des Wesens ist. Sein und Wahrheit gehören einander, wie sie, ineinander gewunden, einer noch verborgenen Verwindung in den Anfang zu gehören, dessen sich lichtende Anfängnis das Kommende bleibt.

Das Anfängliche ereignet sich allem Kommenden voraus und kommt deshalb, obzwar verhüllt, als das reine Kommen auf den geschichtlichen Menschen zu. Es vergeht nie, ist nie ein Vergangenes. Das Anfängliche finden wir deshalb auch nie in der historischen Rückwendung zum Vergangenen, sondern nur im Andenken, das zumal an das wesende Sein (das Gewesende) denkt und an die geschickte Wahrheit des Seins. Zu Zeiten kann für die Einübung der Achtsamkeit des inständigen seinsgeschichtlichen Denkens die Erinnerung in die Geschichte der einzige gangbare Gang in das Anfängliche sein.

Die Erinnerung in die Metaphysik als eine notwendige Epoche der Geschichte des Seins gibt zu denken, daß und wie das Sein jeweils die Wahrheit des Seienden bestimmt, daß und wie das Sein aus solcher Bestimmung einen Entwurfsbereich für die Erklärung des Seienden öffnet, daß und

wie solche Bestimmung erst ein Denken auf den Anspruch des Seins stimmt und aus solcher Stimmung je einen Denker zum Sagen des Seins nötigt.

Die seinsgeschichtliche Erinnerung in die Metaphysik ist eine Zumutung, die eigens und einzig den Bezug des Seins zum Menschen dem Gemüt zu bedenken gibt und den Mut einer Antwort auf den Anspruch fordert, die sich entweder der Würde des Seins stellt oder am Seienden ihr Genüge findet. Die seinsgeschichtliche Erinnerung mutet dem geschichtlichen Menschentum zu, dessen inne zu werden, daß *vor* aller Abhängigkeit des Menschen von Mächten und Kräften, Vorsehungen und Aufträgen *das Wesen des Menschen in die Wahrheit des Seins eingelassen ist.* Deshalb bleibt er lange Zeit ausgelassen aus seinem Wesen und zwar als der Eingelassene in den *Aufstand* des Her-*stellens* innerhalb des Lichtungsbereiches des Seins im Sinne der unbedingten Vergegenständlichung. Das Sein läßt erst jeweils Mächte erstehen, läßt sie aber auch samt ihren Ohnmachten in das Wesenlose versinken.

Die seinsgeschichtliche Erinnerung mutet stets das *Wesen* des Menschen, nicht den geeinzelten, in seinem entschiedenen Charakter schon einheimischen Menschen, dem Sein zu, damit dieses in das Gelichtete seiner eigenen Würde rage und eine vom Menschenwesen gehütete Heimat im Seienden habe. Allein aus dem Menschenwesen, d. h. aus der Art, wie der Mensch dem Anspruch des Seins das Wort der Antwort gewährt, kann dem Sein ein Widerglanz seiner Würde erstrahlen. Zur Frist, da das Sein die Anfänglichkeit ins Offene übereignet und das Edle seiner Freiheit zu sich selbst und damit in der Folge auch seine Unabhängigkeit zu wissen und zu wahren gibt, bedarf das Sein des Widerglanzes einer Aufleuchtung seines Wesens in der Wahrheit.

Dieses Bedürfen kennt nicht die Unruhe eines Mangels, es

ist das Insichruhen des Reichtums des Einfachen, als welches der Anfang seine Entschiedenheit zum Abschied gewährt, in dem er sich selbst als das Gewährende entgegenkommt und so noch einmal in der eigenen Anfängnis die reine Unbedürftigkeit sich ereignen läßt, die selbst ein Abglanz ist des Anfänglichen, das als Er-eignung der Wahrheit sich ereignet.

Zu Zeiten bedarf das Sein des Menschenwesens und ist doch niemals abhängig vom seienden Menschentum. Dieses steht zwar als geschichtliches, das Seiende als solches wissendes und wahrendes, im Bezug zum Sein; aber nicht immer ist die Zumutung des Menschenwesens an das Sein selbst von diesem ereignet als die Gewährnis, durch die ein Menschentum die Gebühr des Anteils am Ereignis der Wahrheit des Seins zu eigen haben darf. Zu solcher Zeit ersteht aus dem Anspruch des Seins zuweilen der Versuch einer Antwort, in dem ein Menschentum vereinzelt Angesprochene opfern muß, die in das Sein erinnern und deshalb seine Geschichte vom Gewesenen her denken.

Die Erinnerung berichtet nicht über vergangene Meinungen und Vorstellungen vom Sein. Sie verfolgt auch nicht deren Einflußverhältnisse und erzählt nicht von Standpunkten innerhalb einer Begriffsgeschichte. Sie kennt nicht den Fortschritt und Rückschritt einer Abfolge von Problemen an sich, die eine Problemgeschichte ausfüllen sollen.

Weil man Geschichte nur kennt und kennen will im Umkreis der Historie, die Vergangenes zur Nutzung für die Gegenwart erkundet und herausbringt, bleibt zunächst auch die Erinnerung in die Geschichte des Seins dem Schein überantwortet, der sie als eine Begriffshistorie und dazu noch als eine einseitige und lückenhafte erscheinen läßt.

Wenn jedoch die seinsgeschichtliche Erinnerung Denker nennt und ihren Gedanken folgt, dann ist ihr dies Denken die hö-

rende Antwort, die sich auf den Anspruch des Seins ereignet, und zwar als Bestimmung durch die Stimme des Anspruchs. Das Denken der Denker ist weder ein Vorgang in »Köpfen«, noch ist es das Werk solcher Köpfe. Man kann das Denken jederzeit historisch nach solchen Hinsichten betrachten und auf eine Richtigkeit dieser Betrachtung sich berufen. Allein man denkt so nicht das Denken als Denken des Seins. Die seinsgeschichtliche Erinnerung geht in den Anspruch der lautlosen Stimme des Seins und zur Art ihres Stimmens zurück. Die Denker werden nicht im Wechselbezug nach ihren Leistungen bemessen, die einen Erfolg für den Fortschritt der Erkenntnis abwerfen.

Jeder Denker überschreitet die innere Grenze jedes Denkers. Aber solche Überschreitung ist kein Besserwissen, da sie selbst nur darin besteht, den Denker im unmittelbaren Anspruch des Seins zu halten und so in seiner Grenze zu bleiben. Diese wiederum besteht darin, daß der Denker sein Eigenstes selbst nie sagen kann. Es muß ungesagt bleiben, weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt. Das Eigenste des Denkers jedoch ist nicht sein Besitztum, sondern das Eigentum des Seins, dessen Zuwurf das Denken in seine Entwürfe auffängt, welche Entwürfe aber nur die Befängnis im Zugeworfenen eingestehen.

Die Geschichtlichkeit eines Denkers (wie er vom Sein für die Geschichte in Anspruch genommen ist und dem Anspruch entspricht) bemißt sich nie nach der historisch errechenbaren Rolle, die seine zu seiner Zeit jedesmal notwendig mißdeuteten Meinungen bei ihrem öffentlichen Umlauf spielen. Die Geschichtlichkeit des Denkers, die nicht ihn meint, sondern das Sein, hat ihr Maß in der ursprünglichen Treue des Denkers zu seiner inneren Grenze. Diese *nicht* zu kennen, und zwar nicht zu kennen dank der Nähe des ungesagten Unsagbaren, ist das verborgene Geschenk des Seins an die Seltenen,

die auf den Pfad des Denkens gerufen werden. Die historische Verrechnung dagegen sucht die innere Grenze eines Denkers darin, daß er über jenes Fremde noch nicht unterrichtet ist, was Andere und Spätere nach ihm und zuweilen auch nur durch seine Vermittlung als Wahrheit übernehmen.

Hier ist nicht die Rede von der Psychologie der Philosophen, sondern nur von der Geschichte des Seins. Daß aber das Sein die Wahrheit des Seienden bestimmt und durch das jeweils Wesende der Wahrheit hindurch ein Denken zur Einzigkeit eines Sagens des Seins stimmt und aus solcher Bestimmung einen Denker in seine Bestimmtheit fordert, daß in all dem zuvor und stets anfänglich das Sein die Wahrheit seiner selbst ereignet und dieses *das* Ereignis ist, worin das Sein west — das läßt sich nie vom Seienden her beweisen. Es entzieht sich auch jeder Erklärung. Das Sein in seiner Geschichte läßt sich nur eingestehen in jenem Eingeständnis, das der anfänglichen Würde des Seins allein die Fügung des Menschenwesens in den Bezug zum Sein freigibt, damit es also geständig die Inständigkeit wahre in der Bewahrung des Seins.

Was geschieht in der Geschichte des Seins? Wir können so nicht fragen, weil dann ein Geschehen wäre und ein Geschehendes. Aber das Geschehen selbst ist das einzige Geschehnis. Das Sein allein ist. Was geschieht? Nichts geschieht, wenn wir nach einem Geschehenden im Geschehen fahnden. Nichts geschieht, *das Ereignis er-eignet*. Der Anfang nimmt — austragend die Lichtung — den Abschied an sich. Der ereignende Anfang ist die Würde als die in ihren Abschied ragende Wahrheit selbst. Die Würde ist das Edle, das ereignet, ohne des Wirkens zu bedürfen. Das Edle des würdigen Ereignisses des Anfangs ist die einzige Befreiung als Er-eignis der Freiheit, die Ent-bergung ist der Verbergung — und dies, weil das Eigentum des Ab-grundes.

Die Geschichte des Seins, die einzig das Sein selbst ist, wirft erst nur einen dunklen Schein in die vermeintlich einzige Durchsichtigkeit der Gewißheit des vollendeten metaphysischen Wissens. Die Metaphysik aber ist Geschichte des Seins als der Fort-gang aus dem Anfang, welcher Fortgang die Rückkehr einstmals zur Not und die Erinnerung in den Anfang zur notvollen Notwendigkeit werden läßt. Diejenige Geschichte des Seins, die historisch als Metaphysik bekannt ist, hat ihr Wesen darin, daß sich ein Fortgang aus dem Anfang ereignet. In diesem Fortgang entläßt das Sein sich in die Seiendheit und verweigert die Lichtung der Anfängnis des Anfangs. Die Seiendheit, beginnend als ἰδέα, eröffnet den Vorrang des Seienden hinsichtlich der Wesensprägung der Wahrheit, deren Wesen selbst zum Sein gehört. Indem das Sein sich in die Seiendheit entläßt und seine Würde in die selbst zugleich verborgene Verborgenheit entzieht, überläßt das Sein dem Seienden scheinbar das Erscheinen des Seins.

Sofern innerhalb des Seienden der Mensch ausgezeichnet bleibt, weil er das Seiende *als* ein Seiendes kennt und zu ihm, es kennend, sich verhält, ohne doch je zufolge dieser Auszeichnung deren Grund wissen, d. h. bewahren zu können, drängt in der Geschichte des Seins, die Metaphysik heißt, der Mensch zu einer vielgestaltigen Herrschaft in dem Bezirk des zu sich selbst losgelassenen Seienden.

Das Seiende ist das Wirkliche. Die Wirklichkeit rettet ihr Wesen in das Wirken, das als sein eigenes Wesen den wissenden Willen in die maßgebende Wirksamkeit erwirkt. Die Wirklichkeit verlegt ihr Wesen in die Vielgestaltigkeit des Willens. Der Wille erwirkt sich selbst in der Ausschließlichkeit seiner Eigensucht als der Wille zur Macht. Im Wesen der Macht aber verhüllt sich die äußerste Loslassung des Seins in die Seiendheit, kraft deren diese zur Machenschaft wird. Vordergründig erscheint sie in der Gestalt des Vor-

rangs der Verwirklichung des Geplanten und Planbaren im Bezirk des vorgerechneten Wirklichen. Der Vorrang des Wirklichen als des einzig Seienden vor dem Sein ist unbedingt. Das Sein erscheint nur noch, um jedesmal der Verächtlichkeit preisgegeben zu werden. Der Name dieser Verächtlichkeit heißt »Abstraktion«.

Der Vorrang des Wirklichen betreibt die Vergessenheit des Seins. Durch jenen Vorrang wird auch der wesenhafte Bezug zum Sein verschüttet, der im recht gedachten Denken zu suchen ist. Der Mensch kommt in der Beanspruchung durch das Seiende in die Rolle des maßgebenden Seienden. Als Bezug zum Seienden genügt das Erkennen, das gemäß der Wesensart des Seienden im Sinne des planbar gesicherten Wirklichen in der Vergegenständlichung aufgehen und so zum Rechnen werden muß. Das Zeichen der Herabsetzung des Denkens ist die Hinaufsetzung der Logistik in den Rang der wahren Logik. Die Logistik ist die rechenhafte Organisation der unbedingten Unwissenheit über das Wesen des Denkens, gesetzt, daß Denken, wesentlich gedacht, jenes entwerfende Wissen ist, das in der Bewahrung des Wesens der Wahrheit aus dem Sein aufgeht.

Die Preisgabe, in der das Sein sich zum äußersten Unwesen der Seiendheit (zur »Machenschaft«) losläßt, ist im Verborgenen das Ansichhalten des anfänglichen Wesens des Ereignisses im noch unangefangenen, noch nicht in seinen Abgrund eingegangenen Anfang. Der Fortgang des Seins in die Seiendheit ist jene – Metaphysik genannte – Geschichte des Seins, die in ihrem Beginn gleichwesentlich vom Anfang entfernt bleibt wie in ihrem Ende. Daher kann auch die Metaphysik selbst, d. h. jenes Denken des Seins, das sich den Namen »Philosophie« geben mußte, nie die Geschichte des Seins selbst, d. i. den Anfang, in das Licht ihres Wesens bringen. Der Fortgang des Seins in die Seiendheit ist zumal

die anfängliche Verweigerung einer Wesensgründung der Wahrheit des Seins und die Überlassung des Vorrangs in der Wesensprägung des Seins an das Seiende.

Der Fortgang aus dem Anfang gibt diesen nicht auf, denn sonst wäre die Seiendheit nicht eine Weise des Seins. Der Fortgang vermag auch nichts gegen die Verweigerung des Anfangs, in welcher Verweigerung das Anfängliche sich bis zur Unzulänglichkeit verhüllt. Im Fortgang tritt jedoch, ohne daß sie eigens in ihr gegründetes Gefüge kommt, die Unterscheidung des Seins gegen das Seiende in die ihrerseits unbestimmte Wahrheit (Offenheit) des Seins. Die Unterscheidung des Seins gegen das Seiende aber rettet sich sogleich in die Gestalt jener Unterscheidung, die allein dem Beginn der Metaphysik entspricht, weil sie vom Seienden her und aus der Unterscheidung des Seienden gegen das Sein ihr Gefüge empfängt.

Das Seiende ist. Dessen Sein enthält die Wahrheit, daß es ist. *Daß* Seiendes ist, dies gibt dem Seienden das Vorrecht des Fraglosen, von dem aus die Frage sich erhebt, *was* das Seiende ist. Das Was-sein ist so vom Seienden her das erst erfragte Sein. Darin bekundet sich, daß das Sein selbst nur in der Gestalt der Seiendheit sich der Bestimmung ergibt, um durch solche Bestimmtheit selbst nur das Seiende als ein solches ins Wesen zu bringen. Gegen das Was-sein (ἰδέα) unterscheidet sich dann erst ausdrücklich das Daß-sein. Die Unterscheidung, die unter dem Namen des Unterschieds von essentia und existentia in der Metaphysik geläufig, aber kaum in ihren eigenen Wandlungen sichtbar wird, gründet selbst in der ungegründeten und zugleich verborgenen anfänglichen und eigentlichen Unterscheidung des Seins gegen das Seiende.

Die anfängliche Unterscheidung aber ist nicht ein Akt, der über das vorliegende Ungeschiedene von Sein und Seiendem

und in dieses einfällt, sondern die Unterscheidung ist anfänglich das Wesende des Seins selbst, dessen Anfängnis das Er-eignis ist. Im Rückgang von der Unterscheidung der essentia und existentia, die alle Metaphysik trägt und die ihr Gewicht in der Wesensprägung der existentia hat, läßt sich niemals die anfängliche Unterscheidung erreichen. Dagegen muß die metaphysische – d. h. stets: die alle Metaphysik fügend-tragende – Unterscheidung selbst erst in ihrem Anfang erfahren werden, damit die Metaphysik als Ereignis der Geschichte des Seins entscheidungshaft wird und die Scheingestalt einer Lehre und einer Ansicht, d. h. eines menschlichen Gemächtes einbüßt.

Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses. Weil jedoch das Sein zur Gründung seiner Wahrheit im Seienden das Menschenwesen in den Anspruch nimmt, bleibt der Mensch in die Geschichte des Seins einbezogen, aber jeweils nur hinsichtlich der Art, wie er aus dem Bezug des Seins zu ihm und gemäß diesem Bezug sein Wesen übernimmt, verliert, übergeht, freigibt, ergründet oder verschwendet.

Daß der Mensch nur im Umkreis seines durch den Seinsanspruch bestimmten Wesens, und nicht im Hinblick auf sein Vorkommen, Handeln und Leisten innerhalb des Seienden, zur Seinsgeschichte gehört, bedeutet eine Einschränkung eigener Art. Sie kann als Auszeichnung offenbar werden, so oft das Sein selbst zu wissen gibt, was sich ereignet, wenn der Mensch sein Wesen wagen darf, das ihm durch den Vorrang des Seienden in die Vergessenheit versunken ist.

In der Geschichte des Seins bekundet sich dem Menschentum das Ereignis zunächst als Wandel des Wesens der Wahrheit. Das könnte die Meinung nahelegen, die Wesensprägung des

Seins hänge von der Herrschaft des jeweiligen Wahrheitsbegriffes ab, der die Art des menschlichen Vorstellens und somit auch das Denken des Seins leite. Allein die Möglichkeiten der jeweiligen Wahrheits*begriffe* sind zuvor ausgegrenzt durch die Art des *Wesens* der Wahrheit und das Walten dieses Wesens. Die Lichtung ist selbst ein Grundzug des Seins und nicht nur dessen Folge.

Die Erinnerung in die Geschichte des Seins ist ein Vordenken in den Anfang und vom Sein selbst ereignet. Das Ereignis gewährt je die Frist, aus der die Geschichte die Gewähr einer Zeit nimmt. Jene Frist, zu der sich das Sein ins Offene ergibt, kann aber nie aus der historisch gerechneten Zeit und mit deren Maßen gefunden werden. Die gewährte Frist zeigt sich nur einer Besinnung, die bereits die Geschichte des Seins zu ahnen vermag, glücke dies auch nur in der Gestalt einer wesentlichen Not, die alles Wahre und Wirkliche laut- und folgenlos erschüttert.

ÜBERSICHT

IV

Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht (1939) 7

V

Der europäische Nihilismus (1940)

Die fünf Haupttitel im Denken Nietzsches 31
Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte« 44
Nihilismus, nihil und Nichts 49
Nietzsches Begriff der Kosmologie und Psychologie 55
Die Herkunft des Nihilismus. Seine drei Formen 63
Die obersten Werte als Kategorien 71
Der Nihilismus und der Mensch der abendländischen Geschichte 80
Die neue Wertsetzung 84
Der Nihilismus als Geschichte 90
Wertsetzung und Wille zur Macht 96
Die Subjektivität in Nietzsches Deutung der Geschichte 109
Nietzsches »moralische« Auslegung der Metaphysik 117
Metaphysik und Anthropomorphie 127
Der Satz des Protagoras 135
Die Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit 141
Das cogito Descartes' als cogito me cogitare 148
Descartes' cogito sum 158
Die metaphysischen Grundstellungen von Descartes und Protagoras 168
Nietzsches Stellungnahme zu Descartes 173
Der innere Zusammenhang der Grundstellungen von Descartes und Nietzsche 189
Die Wesensbestimmung des Menschen und das Wesen der Wahrheit 193

Das Ende der Metaphysik 199
Das Verhältnis zum Seienden und der Bezug zum Sein. Die ontologische Differenz 203
Das Sein als Apriori 213
Das Sein als ἰδέα, als ἀγαθόν, als Bedingung 223
Die Auslegung des Seins als ἰδέα und der Wertgedanke 229
Der Entwurf des Seins als Wille zur Macht 235
Die Unterscheidung von Sein und Seiendem und die Natur des Menschen 240
Das Sein als die Leere und der Reichtum 246

VI
NIETZSCHES METAPHYSIK (1940)

Einleitung 257
Der Wille zur Macht 263
Der Nihilismus 272
Die ewige Wiederkunft des Gleichen 283
Der Übermensch 291
Die Gerechtigkeit 314

VII
DIE SEINSGESCHICHTLICHE BESTIMMUNG DES NIHILISMUS (1944/46) 335

VIII
DIE METAPHYSIK ALS GESCHICHTE DES SEINS (1941)

Was-sein und Daß-sein im Wesensbeginn der Metaphysik: ἰδέα und ἐνέργεια 399
Der Wandel der ἐνέργεια zur actualitas 410
Der Wandel der Wahrheit zur Gewißheit 421
Der Wandel des ὑποκείμενον zum subiectum 429

Leibniz: Die Zusammengehörigkeit von Wirklichkeit und Vorstellen 436
Subiectität und Subjektivität 450
Leibniz, »Die 24 Sätze« 454

IX

ENTWÜRFE ZUR GESCHICHTE DES SEINS ALS METAPHYSIK (1941)

Aus der Geschichte des Seins 458
Zur Wesensbestimmung der neuzeitlichen Metaphysik 460
Gegenständlichkeit — Transzendenz — Einheit — Sein (»Kritik der reinen Vernunft«, § 16) 460
Sein — Gegenständlichkeit (Wille) 461
Sein als Gegenständlichkeit — Sein und Denken — Die Einheit und das ἕν 462
Gegenständlichkeit und »Reflexion« Reflexion und Negativität 463
Reflexion und Repräsentation 464
Reflexion und Gegenstand und Subjektivität 465
Das Transzendentale 466
repraesentatio und reflexio 466
Sein — Wirklichkeit — Wille 467
Sein und Bewußtsein (seinsgeschichtlich erfahren) 468
Wirklichkeit als Wille (Kants Begriff des Seins) 468
Das Sein 470
Die Vollendung der Metaphysik 471
Sein 472
Existenz 473
Sein und die Verengung des Existenzbegriffes 476
Schelling und Kierkegaard 477
Die Existenz und das Existentielle 478

X

DIE ERINNERUNG IN DIE METAPHYSIK (1941) 481

Schutzumschlag und Einband von Brigitte Neske · Gesamtherstellung: Union Druckerei GmbH Stuttgart · Papier von der Papierfabrik Schleipen GmbH. Hardenburg-Bad Dürkheim
Gesetzt aus der Walbaum-Antiqua · Printed in Germany

Date Due

[illegible]			
[illegible]			
APR 2 84			

Demco 293-5

193 N67zh
v.2

193 N67zh

Heidegger, Martin

Nietzsche

NEW BOOKS CASH

193 N67zh
v.2

Carnegie Institute of Technology
Library
Pittsburgh, Pa.

DEMCO